

1

Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial

de los afrodescendientes en América Latina

UNESCO
Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura

CRESPIAL
Bajo los auspicios de la UNESCO

1
Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial

de los afrodescendientes en América Latina





1

Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial

de los afrodescendientes en América Latina





Primera edición, 2013

CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES
Dirección General de Culturas Populares

CENTRO REGIONAL PARA LA SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL
INMATERIAL DE AMÉRICA LATINA - CRESPIAL

Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de los afrodescendientes en América Latina 1

Diseño de carátula y diagramación de interiores: Kilka Diseño Gráfico
www.kilkadg.com
Corrección de estilo: David Andrés Fernández Zeballos
Cuidado de edición: Pedro Víctor Ramos Chávez

Dirección General de Culturas Populares
Av. Paseo de la Reforma 175, piso 12
Col. Cuauhtémoc, C.P. 06500
México, Distrito Federal

Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina
Calle Maruri s/n. Piso 2
Complejo Kusicancha
Cusco, Perú

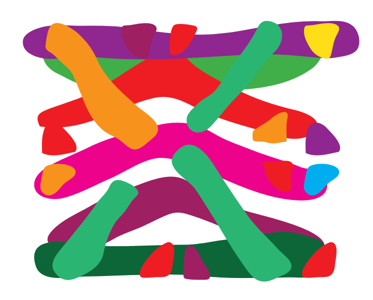
ISBN: 978-607-516-420-5

Impreso en México





Introducción



El libro que tiene entre sus manos es fruto de un esfuerzo coordinado de los países integrantes de CRESPIAL (Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural de América Latina), y tiene como finalidad hacer un diagnóstico amplio de la situación de la salvaguardia de las expresiones culturales afrodescendientes en América Latina. Este libro se inscribe en el proyecto denominado en su etapa de formulación "Salvaguardia del Universo Cultural Afrodescendiente", coordinado por CRESPIAL, y que en su III Reunión realizada en Recife, Brasil, entre el 8 y 11 de marzo de 2012, acordó la realización de un Proyecto Piloto orientado a la salvaguardia de la música, danza y canto del Patrimonio Inmaterial Afrodescendiente. Este proyecto común de salvaguardia de expresiones musicales, de danza y canto debe desarrollarse en el período 2013-2014, y se orienta a una posterior reflexión que abra la posibilidad de construcción de políticas integradas y articuladas entre los países de CRESPIAL, que consoliden acciones de salvaguardia efectivas y pertinentes respecto al legado cultural de los afrodescendientes en América Latina.

Debemos señalar también que el conjunto de diagnósticos nacionales sobre la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial Afrodescendiente que se presentan en este libro fueron elaborados por los países integrantes de CRESPIAL desde el año 2010[1], a excepción de

1 Se agradece especialmente al historiador Luis Rocca Torres por la elaboración de una sistematización inicial de estos documentos, señalando los aportes de cada uno de ellos.

las evaluaciones presentadas por Venezuela y México, que fueron realizadas con su ingreso al Centro el año 2012.

La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) calcula que hay aproximadamente 150 millones de personas de ascendencia africana en la región, lo cual representa cerca del 30 % de la población de América Latina.[2] Sin embargo, es difícil obtener estadísticas concluyentes respecto a cifras poblacionales, pues los censos de los países a menudo no incluyen categorizaciones sobre orígenes étnicos o raciales (Hooker 2010: 37).

En su mayoría, los afrodescendientes latinoamericanos residen en Brasil, América Central y la costa norte de América del Sur. Sin embargo, debe señalarse que no existe país de América del Sur y el Caribe que no haya recibido, sea a través de los procesos migratorios ligados al tráfico de esclavos durante el período colonial o a procesos históricos y económicos posteriores, población afrodescendiente que luego ha pasado a integrarse a sus dinámicas nacionales. Estos procesos han sido complejos y hasta la actualidad existe una polémica respecto a la naturaleza de la relación de las poblaciones afrodescendientes y los Estados-nación latinoamericanos, aunque en los últimos años, en algunos países, hay visibles cambios favorables al reconocimiento de las comunidades y grupos afrodescendientes y sus derechos.

Las últimas dos décadas (el período que va entre 1990 y 2012) se caracterizan por un cambio fundamental en la relación con el "otro" en América Latina: los Estados adoptan políticas multiculturales que reconocen de manera institucional la heterogeneidad de su población y ciudadanía, y la riqueza de sus diferentes aportes históricos y culturales. Y si bien la existencia de jerarquías sociorraciales no se encuentran presentes en los textos constitucionales de nuestros países, en la práctica, el proceso histórico y social ha llevado a la población afrodescendiente a una situación predominante de marginalidad, como si tuvieran una

2 Las cifras señaladas son las estimaciones que provienen del documento *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe*, de Martín Hopenhaym y Alvaro Bello, publicado el año 2001 en Santiago de Chile, por la División de Desarrollo Social de la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina (CEPAL) y citadas por Juliette Hooker en su texto "Las luchas por los Derechos Colectivos de los Afrodescendientes en América Latina" (ver bibliografía).

condición de ciudadanos de "segunda categoría". Esta problemática de las comunidades y grupos afrodescendientes constituye un desafío que deben afrontar tanto las instituciones de las democracias latinoamericanas, que buscan consolidarse mediante el reconocimiento de los derechos de sus ciudadanos dentro de la diversidad cultural, así como las propias poblaciones afrodescendientes, que se manifiestan y organizan para defender u obtener estos derechos.

Hay que señalar también que para el caso de muchos de los países de América Latina que provienen de una historia colonial española, ha habido una evolución histórica por la cual, en el imaginario colectivo, la idea del "Otro" la encarna principalmente el indígena. Es más, como veremos a lo largo de este estudio preliminar, en muchos casos, como el de Colombia o México, las demandas "étnicas" de grupos de población negra, se apoyarán en una legislación y en formas de entender y extender derechos territoriales y de autonomía sobre estos ya existentes, con derechos colectivos ya concedidos a las poblaciones indígenas, quienes por lo demás, han logrado la consolidación de estos derechos dentro de un marco internacional favorable. Es más, debido a la inserción en la sociedad nacional de las poblaciones afrodescendientes actuales (es decir, por la dificultad de la opinión pública en las sociedades nacionales respectivas de considerarlos como un "otro lo suficientemente distinto", puesto que no se les observa valores culturales diferenciados en muchas partes del continente), han llevado a un proceso complejo, en los que ha habido consensos sociales favorables a las demandas para combatir la discriminación racial y el racismo (en diferentes países se emitieron leyes específicas al respecto), pero el acceso a derechos territoriales y de autonomía, han tenido dinámicas mucho menos sencillas y directas.

Debe señalarse, asimismo, que los procesos de los pueblos afrodescendientes han tomado nueva vitalidad en los últimos años, con una movilización inédita, relacionada también con las propuestas de "leyes memoriales" ligadas a la conmemoración de la esclavitud (como, por ejemplo, la denominación como Año de los Afrodescendientes al año 2011 de parte de la UNESCO), y proyectos como el de "La Ruta del



Esclavo"[3], promovido también por la UNESCO desde el año 1994, que ha involucrado a muchos países y ha impulsado iniciativas de patrimonialización de expresiones de la cultura negra en el mundo. Del mismo modo, dentro de los procesos internacionales que han impulsado el reconocimiento y la lucha por los derechos de la población negra se encuentra la "Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y formas conexas de intolerancia" organizada por la ONU en Durbán, Sudáfrica, en 2001, y la reunión preparatoria para América Latina y el Caribe, realizada en Santiago de Chile el año 2000.[4] Estos se constituirán "en espacios trasnacionales desde los cuales se acrecienta la visibilidad del proceso de producción de discursos, reivindicaciones, movilización, liderazgos intelectuales y políticos de movimientos negros sin precedentes en la región" (Agudelo 2010: 71)

Los diagnósticos nacionales de los procesos de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Afrodescendiente, contenidos en este libro, pueden generar comparaciones útiles en muy diversos planos. Por un lado, en el plano del desarrollo institucional expresado en las iniciativas y la legislación de los Estados; de otro, en un plano centrado en los procesos de las organizaciones y el movimiento social afrodescendiente en los países y el reconocimiento de sus derechos, así como el aspecto específico relacionado con el trabajo de CRESPIAL: el plano de las políticas de salvaguardia que se vienen implementando en los países, que nos lleve a reflexiones claras respecto a los avances y dificultades en estos procesos de salvaguardia. En este libro se presentan los informes de diagnóstico de la situación de la salvaguardia en 12 países: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Cuba, Chile, Ecuador, México, Paraguay, Perú, Uruguay

3 En este enlace se puede seguir de forma detallada y en castellano las diversas partes constituyentes del proyecto de La Ruta del Esclavo de UNESCO: http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=25659&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=-902.html

4 En algunos países de América Latina, como es el caso de Panamá (país que no integra CRESPIAL, de allí que no presentemos en este libro un diagnóstico del proceso de salvaguardia del Patrimonio Inmaterial en este país), la participación en la Conferencia Mundial contra el Racismo de Durbán será clave para la elaboración de una plataforma de lucha contra la discriminación racial que generará hitos legislativos como la Ley 16 del 10 de abril de 2002 contra la discriminación, que regulaba el derecho de admisión a los establecimientos públicos y creó la Comisión Nacional contra la Discriminación (Priestley, Georges y Alberto Barrow 2010: 136)

y Venezuela. En la actualidad integran también el proyecto Costa Rica y Guatemala de los que, por su reciente adhesión al CRESPIAL, no se han podido consignar aún sus respectivos diagnósticos.

Este estudio preliminar a los diagnósticos nacionales tiene las siguientes partes:

1. Un análisis de los procesos institucionales en los países. Este análisis incluye los procesos institucionales de las organizaciones afrodescendientes y del movimiento negro, de las políticas de multiculturalidad de los Estados, en especial los reconocimientos y el trabajo con Patrimonio Inmaterial, y del trabajo de investigación en el medio académico.

2. Una segunda parte, contiene una semblanza histórica de la conformación de los diferentes regímenes de esclavitud en América Latina, diferenciación que es pertinente para poder entender los procesos de la gran variedad y diversidad de las expresiones culturales en América Latina. Se presentan también algunos de los argumentos centrales respecto al proceso de las expresiones culturales afrodescendientes, entre ellos, los procesos de extinción o desaparición de estas expresiones, la fusión de algunas de ellas con elementos andinos y la revitalización que se ha producido eventualmente. A esta segunda parte la hemos denominado "Variedad de las expresiones culturales en la región".

3. Una tercera parte comenta a grandes rasgos los aportes de la reflexión de las ciencias sociales y la antropología a lo largo del siglo XX respecto a las transformaciones sociales y culturales de las poblaciones afrodescendientes, y el debate en torno de nociones de mucha actualidad, como la de "diáspora".

4. En esta cuarta sección se reseña la actual reflexión acerca del racismo, la discriminación racial, la etnicidad y la cultura.

5. Por último, la quinta parte se enfoca en las luchas de los movimientos sociales y organizaciones afrodescendientes por la obtención de derechos dentro de sus respectivas sociedades nacionales en la región.



De este modo, al mismo tiempo que presentamos algunos elementos de síntesis de los diagnósticos, también buscamos aportar a la comprensión de la particularidad y diversidad de los procesos sociales y culturales de los afrodescendientes en América Latina.

1. Procesos institucionales de los afrodescendientes en América Latina:

Un aspecto indispensable de esta presentación de los diagnósticos nacionales de los procesos de Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial Afrodescendiente en los países integrantes del CRESPIAL, está orientado a reflexionar sobre el aspecto institucional de los propios movimientos y organizaciones de la sociedad civil, de la afirmación de su presencia y de la defensa que hacen de los derechos de los pueblos afrodescendientes en sus respectivos países. Una evaluación general de los diagnósticos nos lleva a la conclusión de que, en la mayoría de los países integrantes del CRESPIAL, hay dificultades de vida institucional en las organizaciones afrodescendientes.

Podemos observar algunos casos a la luz de las informaciones brindadas en los diagnósticos que conforman este libro. Hay algunos particularmente difíciles, pues la invisibilización histórica de las poblaciones afrodescendientes ha sido profunda, como en el Paraguay, en el cual estas, hasta hace muy pocos años, no formaban parte del entorno cultural de la reflexión sobre el país. Ellas, a su vez, negaban su propia procedencia afrodescendiente, según el análisis de Ana María Arguello en este libro. Del mismo modo ha sucedido en Chile y en Bolivia. En cuanto a Chile, gracias al diagnóstico elaborado por Katherina Araya Hurtado para este libro, podemos establecer que la población afrodescendiente se concentró en el norte de Chile, en las regiones que pertenecieron al Perú con anterioridad a la Guerra del Pacífico (1879-1884), y que las políticas estatales estuvieron orientadas a un desconocimiento de la existencia de esta población. Asimismo, como en el caso paraguayo, a una autonegación progresiva de su identidad de parte de los afrodescendientes, autonegación sostenida a lo largo del siglo XX, pero que en la actualidad pugna por una afirmación identitaria a través

de los grupos ariqueños "Oro Negro" y "Lumbanga". El primero de ellos está orientado a la elaboración de un proyecto político-social que considere la inclusión de la "etnia" como parte conformante de la identidad nacional, buscando becas de estudio para jóvenes. En cuanto al grupo afrochileno "Lumbanga", su inclinación es "hacia un exhaustivo proceso de investigación y de rescate de tradiciones étnicas, a través del trabajo con adultos mayores, quienes son los únicos capaces de contribuir a la reconstrucción de la cosmovisión, cultura e importancia de ser negro, a través de la tradición oral".

En el caso de Bolivia, el diagnóstico de Juan Téllez en este libro nos señala, "que el pueblo afrodescendiente no es visibilizado adecuadamente, por lo cual no tiene lugar ni reconocimiento en el espectro de las organizaciones sociales de Bolivia. La falta de visibilización incluye a analistas serios –con trayectoria y prestigio por sus investigaciones en las áreas rurales de Bolivia–, que no incluyen en sus investigaciones la cara afroboliviana de la historia. Esto puede observarse en el libro *Para comprender las culturas rurales en Bolivia* (Albó *et al*. 1989) "En varias publicaciones, incluyendo las del Instituto Nacional de Estadísticas (INE), los afrodescendientes están en la categoría "Otros", y esta categoría tramposa y colonialista esconde la identidad y la historia de todo un pueblo en nuestra historia […] Lo irónico de este caso, entonces, es que aunque se estima que en Bolivia viven entre 20 a 25 mil afrodescendientes, aún no están visibilizados de manera apropiada. En realidad, esta cantidad de personas es más numerosa que 28 de las 32 naciones indígenas existentes en Bolivia" (Juan Téllez, "Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de Bolivia", texto perteneciente a este libro).

En el caso de Perú, aún hay problemas de visibilización de la problemática afroperuana en la sociedad nacional. Así, según Newton Mori Jullca, activista del Movimiento Nacional Afroperuano Francisco Congo "las acciones de afirmación cultural y de lucha contra el racismo han sido el núcleo a partir del cual diferentes organizaciones desde la década del 80 vienen desarrollando una serie de actividades, desde talleres hasta campañas, pasando por diseños curriculares y propuestas para políticas públicas" (Mori Jullca 2010: 96) Sin embargo, según este

mismo autor, hay una nula articulación de las organizaciones afrodescendientes y las políticas públicas generadas por el Estado que aporten al fortalecimiento social, económico y político de estas. Además, observa que el debate teórico y político entre las organizaciones afroperuanas ha estado caracterizado por haber respondido a situaciones coyunturales y pragmáticas.

Esto puede deberse a razones diversas, ya que en varios países, las estimaciones y cifras de marginación y pobreza coinciden con una proporción considerable de miembros afrodescendientes de las ciudades y comunidades. Entonces, se estima que la lucha por la sobrevivencia en mercados laborales abiertos afectaría una participación activa y permanente en estas organizaciones o movimientos. Igualmente, en los propios reconocimientos de la UNESCO sobre espacios culturales de afrodescendientes, ha podido observarse este fenómeno que dificulta y debilita la sostenibilidad de las acciones de salvaguardia de su legado cultural.

Estas organizaciones, que son numerosas y heterogéneas, emergen del seno de las propias poblaciones y comunidades afrodescendientes en Latinoamérica y el Caribe, y básicamente han presentado como estrategias la reivindicación de sus derechos en varios niveles[5] y buscan colocar en la agenda política de los países su problemática y situación concreta. De otro lado, se esfuerzan por activar y apoyar los procesos de declaratoria de elementos culturales de afrodescendientes como Patrimonio Cultural, así como la difusión intensa de la música, la danza y el canto de sus localidades de origen en sus respectivos países, lo cual da lugar a la consolidación de muchas de sus expresiones musicales, y a la formación de una nueva generación de artistas.

Sin embargo, como veremos, a esta debilidad de las organizaciones afrodescendientes de la mayoría de los países, se contrapone la dinámica mucho más amplia de los movimientos negros en Brasil y Colombia, así como la lucha contra la discriminación racial en países de Centroamérica. Estos procesos los observaremos más detalladamente

5 En este mismo estudio, ver la parte dedicada a la "Lucha y obtención de derechos de los afrodescendientes en América Latina".

en la cuarta parte de este estudio preliminar, dedicada a la lucha por los derechos de las poblaciones afrodescendientes.

En cuanto al proceso seguido en las instituciones culturales de los Estados integrantes del CRESPIAL, se puede decir que ha sido desigual. Sin embargo, a partir de la promulgación de la declaratoria de la Convención de la UNESCO sobre la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial, se asumen gradualmente los objetivos formulados por esta Convención, y esto acentúa el trabajo que se venía realizando en algunos países integrantes del CRESPIAL, en relación con el Proyecto de "La Ruta del Esclavo" de la UNESCO. Bajo este proyecto ha habido procesos sumamente valiosos como el de Paraguay, que lo ha llevado a reconocer la presencia de población negra que habitualmente había sido invisibilizada dentro de su contexto nacional. La identificación en este país de tres poblaciones afrodescendientes (Emboscada, Kamba Cuá de Fernando de Mora y Kamba Kokué de Paraguarí) facilita el reconocimiento de su legado cultural.

Sin embargo, como señalamos, es en el contexto de la consolidación de formas internacionales de reconocimiento (como la Convención para la Salvaguardia y, previamente, bajo el Programa de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, ambas desarrolladas por la UNESCO), que se formularán las declaratorias de Patrimonio Inmaterial de la Humanidad que constituyen un claro reconocimiento del legado cultural afrodescendiente. Las instituciones culturales de América Latina han gestionado ante la comunidad internacional para que algunos elementos de la cultura afrodescendientes sean declarados Patrimonio Cultural de la Humanidad como es el caso del Candombe en Uruguay; el tango, propuesto conjuntamente por Uruguay y Argentina; el espacio cultural San Basilio de Palenque, y la marimba y los cantos tradicionales del Pacífico Sur, en Colombia; la Samba de Roda en el Recôncavo Baiano, y el frevo de Recife, Pernambuco, en Brasil; La Tumba Francesa, expresión musical y dancística que proviene de los haitianos que llegaron a la isla de Cuba; y el espacio cultural de los garífuna en Belice, Honduras, Guatemala y Nicaragua.[6]

6 Enlace: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00102. A su vez, el enlace que nos lleva a la ficha de "la marimba y los cantos tradicionales en el Pacífico Sur



En general, ha habido avances significativos, al margen de los reconocimientos, en la identificación de espacios culturales donde el legado cultural afrodescendiente es particularmente intenso: la zona del Pacífico colombiano y sus diversas provincias[7], esto es, las provincias del Chocó, la parte occidental de Antioquía, Risaralda, Valle, Cauca y Nariño, en la cual el 90 % de la población es negra, así como San Basilio de Palenque en el departamento de Bolívar, en la zona del Caribe colombiano; el Recôncavo de Bahía y el Quilombo de Palmares en Brasil, y la amplia gama de manifestaciones y tradiciones afrodescendientes de Pernambuco; la zona de Esmeraldas y el valle del Chota en el norte de Ecuador; la provincia de Chincha en la región de Ica al sur de Lima, y los núcleos de población afrodescendientes en Zaña, Yapatera, en el norte de Perú; Puerto Limón en Costa Rica; la Costa Chica en los estados de Oaxaca y Guerrero, en México; y la zona correspondiente a las

---

de Colombia" http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00436.

Para el caso de los reconocimientos a expresiones culturales brasileñas por parte de la UNESCO, las fichas respectivas a la Samba de Roda del Recôncavo Baiano es http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00101, y el enlace correspondiente al Frevo del Carnaval de Recife en Pernambuco, que tiene elementos provenientes de la capoeira y de la tradición negra brasileña, en mestizaje con otros elementos de otra raíz, es el siguiente: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00603

En cuanto al candombe uruguayo, el enlace a la ficha de descripción es el siguiente: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00182, y el del tango, que ha sido una expresión reconocida conjuntamente a Uruguay y Argentina es el siguiente: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00258

De la parte de América Central y el Caribe, se han reconocido la Tumba Francesa, en Cuba, a cuyo enlace remitimos http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00052 , y el enlace correspondiente a los garífuna de Belice, Honduras, Guatemala y Nicaragua es el siguiente: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00001

7 "La región pacífica colombiana corresponde a los territorios comprendidos entre el pie de monte de la rama occidental de la Cordillera de los Andes y la costa del Océano Pacífico. Es un área aproximada de 100,000 kilómetros cuadrados (8% del territorio nacional). Como conjunto biogeográfico es una región baja mayoritariamente de selva húmeda tropical (77%) que se extiende hasta la zona del Darién en Panamá y Esmeraldas en Ecuador [...] Administrativamente incluye la totalidad del departamento del Chocó y la parte occidental de Antioquía, Risaralda, Valle, Cauca y Nariño. Su población está compuesta por 90% de negros, 6% de blancos y mestizos, y 4% de indios, para un total de un 1´122,860 habitantes. Esta población representa el 3% del total nacional" (Agudelo 2008: 262).

poblaciones garífunas en Belice, Honduras, Nicaragua y Guatemala, quienes proceden del mestizaje de varios grupos originarios de África y el Caribe, cuyos elementos se integraron.

De otro lado, las estrategias de las instituciones públicas de cultura en algunos países se han centrado en la formulación de legislaciones nacionales que, de modo general, se han ido adaptando a las nociones de patrimonio que incluye la necesidad de la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial, pero también de forma específica, respecto a las poblaciones afrolatinoamericanas, al promover y proteger la diversidad cultural de los países, al reconocimiento de una serie de derechos, que van desde el derecho a la diversidad que ha sido ampliamente expresado en diversas cartas constitucionales, señalando como principio una posición contraria a la discriminación racial en nuestros países, hasta la obtención por parte de las poblaciones afrodescendientes de derechos territoriales, adecuándose al modelo bajo el cual han accedido a los mismos los pueblos indígenas u originarios.

Otra de estas acciones más comunes dentro de la institucionalidad pública y cultural de nuestros países, ha sido la de formar o crear áreas estatales destinadas al registro e inventario del PCI Afrodescendiente. En este plano institucional, desde la perspectiva de las acciones de los Estados, se observa que es necesaria una mayor capacitación de los funcionarios, de los gestores culturales de las entidades estatales y de las propias organizaciones afrodescendientes, para la elaboración y aplicación de políticas de PCI Afrodescendiente, que permitan valorar y salvaguardar de forma efectiva sus expresiones culturales. Una de las constataciones de los diagnósticos presentados en este libro, es que debe reconocerse que en la mayoría de países existe un problema de especialización en el diseño de planes y programas relacionados no solo con el Patrimonio Inmaterial Afrodescendiente, sino también con el Patrimonio Cultural Inmaterial en general. Hay pocos especialistas en la materia en varios de nuestros países, y este es un déficit difícil de superar de forma inmediata, pero cuya solución debe llevar a un esfuerzo conjunto, a una búsqueda y propuesta de instancias formativas que rompan con estas limitaciones básicas, que podrían tornarse en un círculo vicioso en el mediano plazo.



Al interior de las políticas culturales que se llevan a cabo en los países del CRESPIAL, es también muy diferenciado el reconocimiento que tienen los pueblos afrodescendientes y sus expresiones culturales. Por un lado, se encuentran los países en que el reconocimiento de los pueblos afrodescendientes se ha ido consolidando, y un conjunto de instituciones, entre ellas las de Patrimonio (tanto monumental como inmaterial), que presentan un trabajo de inclusión, de autodeterminación y de fomento de las expresiones culturales afrodescendientes, tomando en consideración las dinámicas internas de las instituciones de la sociedad civil que los afrodescendientes han logrado establecer. De otro lado, de forma claramente opuesta, como ya lo hemos señalado previamente, pueden observarse casos en que este reconocimiento es germinal, si no prácticamente inexistente. La autorrepresentación de la identidad del país no toma en cuenta ni conoce la historia de los pueblos afrodescendientes que la habitan y, en algunos casos, estos pueblos afrodescendientes son reacios a considerarse como tales, y solo una revaloración esforzada de parte de las instituciones y programas nacionales e internacionales, está llevando a un cambio progresivo de reafirmación identitaria.

Paralelamente, y atendiendo a los procesos institucionales de los centros de producción de conocimiento e investigación en la región (universidades, organismos dedicados a la promoción de los derechos de las poblaciones afrodescendientes), se puede afirmar que la investigación académica sobre la temática de los afrodescendientes ha crecido significativamente en las últimas dos décadas. En países en los que había poca investigación sobre el tema, como es el caso de Perú[8] y

8 Entre las publicaciones actuales en Perú, se destaca la labor del Centro de Desarrollo Etnico o CEDET, que tiene un conjunto de "Series" para sus publicaciones posteriores al año 2000. De este modo, la Serie ALMA NEGRA tiene los siguientes títulos: de Abelardo Alzamora Arévalo, *Al pie del cerro puntuado. Relatos yapateranos*, y del mismo autor: *Cuentan los antiguos. Añoranzas y tradiciones ancestrales*. En la serie MANO NEGRA se encuentra el libro *Negritud: Afroperuanos, resistencia y existencia* de Humberto Rodríguez Pastor. Asimismo, producidos por la misima institución se encuentran los títulos de la Serie ARGUMENTOS: "El Estado y el pueblo afroperuano", "La población afroperuana y los Derechos Humanos", "Los derechos económicos, sociales y culturales de la mujer afroperuana". El Centro de Desarrollo Etnico (CEDET), también ha publicado el libro de Luis Rocca Torres *Herencia de esclavos en el Norte de Perú. Cantares, danzas y música*, y *La libertad inconclusa. En torno a la esclavitud, su*

México[9], hay una ampliación y gran variedad de publicaciones en la investigación histórica y sobre las expresiones culturales y la vida cotidiana de la población afrodescendiente. Esta renovación y aumento de la investigación se ha producido en la última década y es más acentuada en esta segunda década del siglo XXI.

Al hacerse el análisis de los factores que han incrementado esta producción e interés académico sobre los afrodescendientes, a diferencia de décadas anteriores, por ejemplo, en Perú, se debería a tres factores: por un lado, a los "nuevos" enfoques metodológicos que buscan identificar a los actores sociales como agentes dinámica en las estructuras socioeconómicas; luego, a la ampliación en la visión de los componentes sociales de la identidad peruana y, por último, a la incidencia de las organizaciones afroperuanas en los espacios públicos con sus reivindicaciones y problemática.

Sin embargo, estos nuevos trabajos académicos adolecerían de una limitada discusión teórico-conceptual, otra limitación de estos trabajos sería la de estar centrada en un espacio temporal que se ubica fundamentalmente en la época Colonial , y en algunos casos, en los primeros tiempos de la República, y una concentración excesiva de los estudios en la realidad de los afrodescendientes en la ciudad de Lima, y una escasa difusión de los resultados de estas investigaciones (Mori Julca 2010: 82-83)

---

abolición y los derechos civiles, en la nueva serie CAJA NEGRA. Ambos forman parte de la bibliografía de este estudio preliminar.

9 En cuanto a la producción en México, un esfuerzo conjunto de instituciones, entre ellas, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe y el Instituto de Recherche pour le Développement, han permitido la publicación de importantes libros de investigación histórica y etnográfica como los coordinados por María Elisa Velázquez, Juan Manuel de la Serna y Odile Hoffman. Estos libros constituyen antologías de artículos de investigación muy reciente que alumbran el panorama académico latinoamericano en torno de los procesos de política e identidad actuales, los debates de historia actuales respecto a los africanos y los afrodescendientes en México y América Central, y sobre los procesos de libertad y abolición de la esclavitud.

2. Variedad de las expresiones culturales afrodescendientes en la región:

Debe destacarse especialmente el componente histórico de estos procesos de los afrodescendientes en América Latina, ya que dado el alto grado de dispersión geográfica de esta población en nuestro continente, producto de la historia (remitida a una base común ligada al sistema colonial esclavista y de servidumbre en el espacio de los imperios español y portugués), determina una gran diversidad de las características de las expresiones culturales de raíces africanas en cada uno de los países integrantes del CRESPIAL.

Se debe hacer una distinción básica dentro de la reflexión sobre la dispersión geográfica de los afrodescendientes en América Latina y el Caribe, que es la de los diversos destinos migratorios que se encuentran relacionados con las formas de implantación de la esclavitud. La forma como esta se implantó entre los países de la América española durante la Colonia, tendrá una mayor concentración de esclavos y de población negra en centros urbanos dedicados a variados oficios (con una inclinación inicial a ser utilizados en la minería del oro, y una población rural en haciendas y talleres de producción artesanal), mientras que en Brasil y toda la zona del Caribe, predominaron claramente los regímenes de plantación de caña azúcar, café, cacao, etc).[10]

Hay un conjunto de historias generales de la esclavitud en América Latina que nos sirven para ilustrar este proceso de diferenciación que tendrá como consecuencia una amplia variedad de expresiones culturales. Al respecto, una apretada síntesis elaborada por Herbert Klein y Ben Vinson III, señala:

> El desarrollo de la esclavitud temprana en México, Perú, América Central y Sudamérica, define un sistema único, propio de la Amé-

10 "La plantación esclavista, especialmente la azucarera, estaba firmemente implantada en América a mediados del siglo XVIII. Movilizaba alrededor de 1.4 millones de esclavos, es decir, el cuarenta por ciento de los aproximadamente 3.5 millones de esclavos residentes en el Nuevo Mundo. La plantación absorbía, pues, la mayor parte de la fuerza de trabajo esclava" (Klein y Vinson III 2008: 71)

rica española continental, y diferente de los modelos del Caribe y de Brasil. Una característica de este sistema era que entre sus tareas fundamentales estaba la necesidad de conciliar la presencia africana con la existencia de una población nativa ancestral. En casos donde la población nativa era grande e integrada a complejos sociales, la esclavitud africana cumplió roles específicos en el desarrollo económico regional, usualmente suplementando y complementando los efectos de la caída demográfica indígena. En zonas donde la población nativa era escasa y poco organizada *[como es el caso de Brasil o Cuba]*[11], la esclavitud africana disfrutó de una posición más prominente como la principal fuerza económica. Pero incluso en áreas donde la población nativa era relativamente pequeña, las economías locales eran sumamente diversificadas y orientadas a la subsistencia *[como en Centroamérica]*[12], y esto hizo

---

11 Las cursivas en referencia a Brasil y Cuba son añadidos nuestros al texto , con la intención de ejemplificar la prominencia que tuvo la esclavitud en su proceso histórico, a diferencia de la América colonial española, donde hubo una trata temprana y sumamente intensa de esclavos desde inicios del siglo XVI, pero que luego de terminado el auge de la minería hacia 1650, declinó claramente. A diferencia de esto, la trata de esclavos hacia Brasil y el Caribe iniciarán el proceso de importación de esclavos hacia mediados del siglo XVI, pero su incremento será permanente y movilizando grandes cantidades de población negra a lo largo del siglo XVII y XVIII. Señalarán para el caso de Brasil, los propios Klein y Vinson III, lo siguiente: "Convertido pronto el Nordeste brasileño en el principal abastecedor de azúcar de Europa, sus ingenios sextuplicaban, a fines del siglo XVI, la producción anual de sus predecesores en las islas Atlánticas […] los plantadores brasileños, enriquecidos por la bonanza azucarera, empezaron hacia 1570, con las importaciones masivas de africanos. Antes éstos no habían sido muchos en el Nordeste; pero quince años después, en Pernambuco habían 2,000 africanos, un tercio de la fuerza de trabajo dedicada al azúcar en la capitanía. La proporción de africanos siguió en aumento. En 1,600, cuando éstos sumaban 50,000, los procedentes de Africa serían la mitad de los esclavos. En los dos decenios siguientes, los indios desaparecieron, finalmente, de los cañaverales, y en la mayor parte de haciendas quedaron solo trabajadores negros" (Klein y Vinson III 2008: 58-59). En lo relativo a Cuba, si bien hay una presencia de esclavos muy significativa a lo largo del siglo XVI, XVII y XVIII, "desde 1827 hasta 1841, la población negra de Cuba aumentó en 200,000 personas, y la población blanca decreció en igual número. Irónicamente estas trasformaciones llegaron mientras alrededor del Atlántico los liberales ilustrados promovían la abolición del comercio de esclavos y de la esclavitud, así como el fin de los gobiernos monárquicos" (Landers 2011: 75).

12 Hay varios países de América Latina, y en especial de los países de América Central en los que la conformación de un sector de esclavos será lenta, y más dedicado a oficios diversos en un



que la presencia esclava fuera diversificada también" (Klein y Vinson III 2008: 53).

Los informes de carácter nacional presentados en este libro dialogan y pueden tener un rol complementario con estas historias generales del proceso de la esclavitud en los países de América Latina. Más específicos en desarrollar aspectos históricos locales, complementan en más de un caso, el trabajo académico de síntesis e interpretación de los grandes procesos de la economía colonial de los que la esclavitud africana formó parte. Estudios nacionales como el realizado por Chile, Uruguay y Brasil en estos volúmenes, dialogan con estas historias generales aportando nueva información o aspectos específicos que complementan las grandes líneas de interpretación histórica contemporánea.

En el caso del informe chileno, hay una gran amplitud de fuentes históricas de archivo, que permiten reconstruir la singularidad de los valles de Azapa y Lluta en Arica (al norte de Chile), que dado que fue un puerto de una importancia crítica para el comercio hacia Potosí y sus minas de plata, especializó a su población negra en tipos de oficios que les permitió ingresos económicos considerables y por lo mismo, autonomía económica y un rol no menor en el espacio colonial en el norte de Chile (en ese entonces, esta zona formaba parte del Virreynato del Perú). En el caso uruguayo, el documento también surte de información histórica más detallada sobre los procesos de recepción de esclavos en el Río de la Plata sobre fines del siglo XVIII y principios del XIX, que no han recibido demasiada atención entre los historiadores de la esclavitud. Reseñando a Herbert Klein y Ben Vinson III, por ejemplo, los autores observarán:

ámbito urbano, como Costa Rica, Guatemala o Nicaragua. La posesión de esclavos estuvo ligada a la servidumbre que los españoles traían consigo, de forma que su escala no pasaba de 8 a 10 esclavos que, en algunos casos, más que una finalidad productiva constituían bienes de cambio mediante los cuales se saldaba una deuda o se alquilaban a otros españoles para servicios de acuerdo con los oficios que habían aprendido. Sin embargo, la historia de la población negra en cada uno de estos países adquirirá una complejidad particular, pues en unos casos, como en Nicaragua, se dará un sorprendente mestizaje con los "indios mízkitos", o en el de Costa Rica, que desarrollará plantaciones de cacao y posteriormente recibirá trabajadores negros asalariados de origen antillano a fines del siglo XIX. Esta breve síntesis proviene de la lectura ya mencionada del libro de Klein y Vinson III.

> “Los patrones del flujo de esclavos se transformarían a lo largo del siglo XVIII. Los esclavos fueron canalizados fuera de las economías coloniales virreinales dominantes, como México y Perú, hacia economías secundarias tales como Quito, Costa Rica, Venezuela y Colombia. Su proximidad a las prósperas colonias británicas, holandesas y francesas, les dio acceso a la trata ilegal que suplementó las importaciones legales” (Klein y Vinson III 2008: 55-56)

Los procesos históricos tendrán una repercusión directa en la caracterización de las manifestaciones culturales en diversas zonas de América Latina y el Caribe. Así, las expresiones culturales afrorreligiosas se encuentran con mayor abundancia y riqueza en la costa atlántica y del Caribe, habiendo despertado la curiosidad de los estudiosos las muchas semejanzas de la afrorreligiosidad presente en países como Brasil, Cuba, Venezuela, Haití, Santo Domingo. No faltan expresiones de afrorreligiosidad en la parte norte y sur de la costa pacífica en Colombia y Ecuador, pero tanto en Perú, Chile y Bolivia, países al sur del Pacífico ya estos elementos afrorreligiosos se encuentran sumamente diluidos, del mismo modo que los giros y elementos lingüísticas presentan una menor cantidad de sobrevivencias.

Debemos señalar adicionalmente que la dispersión geográfica que se observa en los pueblos afrodescendientes dio origen, como ya señalamos, a procesos diferenciados. Además, los procesos de migración en los asentamientos actuales de afrodescendientes a nivel latinoamericano y al interior de cada país, invisibilizan dinámicas importantes de las poblaciones afrodescendientes. La vivencia en las periferias urbanas, o en concentraciones rurales sobre las que no se tuvo políticas específicas durante todo el proceso de formación y consolidación de los Estados-nación en América Latina, deja de lado procesos muy contemporáneos de transformación no solo social y económica, sino también cultural, con muchos procesos de mestizaje cultural, de intercambio, y donde los procesos de identidad se van redefiniendo permanentemente.

Una de las conclusiones a las que puede llegarse respecto a la situación de la Salvaguardia de las Expresiones Culturales Afrodescendientes, es que a lo largo de la historia en la mayoría de países estudiados **se han perdido o extinguido** numerosas expresiones del patrimonio

inmaterial afrolatinoamericano. Sin embargo, esta dinámica de pérdida se presenta más en unos países que en otros, sobre todo en aquellos que orillan hacia el sur de la costa del Pacífico como Perú y Chile. Por ejemplo, existe un registro de instrumentos y prácticas musicales de baile y danza que solo cuentan con un registro histórico, pero que carecen de ejecutantes en la actualidad. En el estudio de Luis Rocca Torres sobre los cantares y danzas y música en el Norte del Perú, este señala:

> El estudio y la reconstrucción de instrumentos musicales considerados ya desaparecidos podría generar una gran trasformación de los ritmos afroperuanos. Desde ya percibimos que varios instrumentos importantes de los afrodescendientes de la historia de los afrodescendientes se habían extinguido, como los tambores tradicionales de botija y tronco largo, la marimba, y había peligro de desaparición de la angara y el checo. Nos llama la atención que en el Perú, que tuvo una significativa población de origen africano, hayan desaparecido los tambores membranófonos tradicionales… (Rocca Torres 2010: 66)

Sin embargo, debe también subrayarse que paralelamente a estos procesos de extinción, no han faltado casos en que, por el contrario, los procesos de recreación y revitalización han generado una ampliación del radio de ejecución de expresiones musicales afrolatinoamericanas. Se pueden observar casos como el de la Samba de Roda[13], en Brasil, que se extendió desde el Recôncavo Baiano hacia todo el Estado de Bahía a inicios del siglo XX. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX, la Samba de Roda volverá a tener un descenso tanto en la variedad de sus expresiones, algunas en la actualidad en peligro de extinción, como de sus practicantes. Un proceso de revitalización también podemos observarlo en el candombe uruguayo en las últimas décadas.

Sobre el proceso de difusión de la Samba de Roda a fines del siglo XIX e inicios del XX hacia el conjunto del estado de Bahía desde su inicial concentración en el Recôncavo Baiano la investigación del dos-

---

13 La **Samba de Roda** es una manifestación musical, coreográfica, poética y festiva, presente en todo el Estado de Bahía, Brasil, pero mucho más particularmente en la región baiana del Recôncavo.

sier de registro de la Samba de Roda como Patrimonio Inmaterial del Brasil señala lo siguiente:

> En la segunda mitad del siglo XIX se abrieron las primeras fábricas de cigarros. Durante este período, la región sufrió una crisis económica grave e irreversible [...]. Las fábricas más importantes eran la Suerdieck, fundada por inmigrantes alemanes y Dannemann, en São Felix. Tabaco en el Recôncavo se cultiva aún, pero solamente es una producción en pequeña escala.
>
> Con la disminución de la producción de la caña de azúcar, del tabaco y el consiguiente empobrecimiento regional, la vida en la región se volvió aún más precaria y se redujeron las posibilidades de supervivencia. Por lo tanto, hubo otra manera bajo la cual llegó a expandirse el Recôncavo: la migración. Muchos trabajadores, en su abrumadora mayoría negros, dejaron los antiguos pueblos de Santo Amaro, Cascada, São Félix y São Francisco do Conde para asentarse en aldeas y pueblos más pequeños, en busca de mejores condiciones de vida. Con ésto, se amplió el Recôncavo dentro de sí mismo. Fue muy común encontrar las familias repartidas por diferentes ciudades de la región: ese fue el resultado de numerosos intentos para vivir mejor. Sin embargo, también es necesario destacar que fue gracias a este proceso de migración que hoy en día es posible observar cierta unidad cultural en la región. Incluso en pueblos y ciudades ahora, puede observarse las prácticas y tradiciones similares, como Samba de Roda (DOSSIÉ IPHAN: SAMBA DE RODA de la RECONCAVO BAIANO 2006:27)

En el caso del candombe uruguayo, esa revitalización de la expresión musical y coreográfica es observada con reserva por los especialistas, pues al mismo tiempo que se da una clara expansión de la práctica musical y su proyección actual hacia una dimensión por la cual el Candombe[14] uruguayo ha ido pasando a ser un elemento constituyente de

14 Se encuentra un documental sobre el Candombe uruguayo, titulado "Un barrio una Pasión" y filmado por Julio Barcellos en el Canal Youtube de CRESPIAL en la siguiente dirección electrónica: http://www.youtube.com/watch?v=rwNFJHhp4u8&list=UUHRj6OqDO8F6lQc9N2pWbGA&index=3



la identidad nacional uruguaya, también estos observan que elementos claves que lo caracterizaban se encuentran en situación de riesgo y pérdida, fruto de esta ampliación y la consiguiente mercantilización. Así, en el estudio realizado por Karla Chagas y Natalia Stalla que conforman este libro, ellas señalan:

> En las dos últimas décadas, el Candombe se ha expandido a otros barrios, así como a diversas localidades del Uruguay y del exterior, debido a la diáspora uruguaya y su reconocimiento como elemento identitario de la sociedad uruguaya y su reconocimiento como elemento identitario de la sociedad uruguaya en su conjunto. La extensión del Candombe más allá de los tradicionales barrios Sur, Palermo y Cordón, ha significado un alejamiento de la práctica respecto a los afrodescendientes de los barrios que históricamente han sostenido esta manifestación. Paralelamente, se ha iniciado un proceso de modificaciones en los ritmos que si bien pueden tener su valor como elemento "apropiado" por otros grupos, pueden llevar a una pérdida de los toques tradicionales.
>
> Es importante considerar que los barrios Sur, Palermo y Cordón son espacios de identidad de la cultura afrodescendiente. En estos últimos años, los vecinos de los barrios Sur, Palermo y Cordón se han dispersado, producto del auge inmobiliario y el encarecimiento de las viviendas, y han provocado la dilución del papel formador que ha tenido la comunidad en las manifestaciones del Candombe. […]
>
> Los afrodescendientes referentes del Candombe han manifestado que la incorporación de elementos foráneos al ritmo y las figuras tradicionales, sin ningún patrón que lo regule, han iniciado un proceso de "deformación" y mercantilización que podría llevar al desconocimiento o pérdida de elementos tradicionales" (Chagas y Stalla, "Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial Afrodescendiente del Uruguay", del informe nacional conformante de este libro).

Entre estos elementos observados en riesgo por los cambios que se han suscitado en la expresión cultural, por los factores señalados, se encontrarían:

- Los toques madres del Candombe.
- El toque de Ansina: originado en el barrio Palermo.
- El toque de Cuareim: originado en el barrio Sur.
- El toque de Cordón: originado en el barrio Cordón.

Respecto a la revitalización[15] de las expresiones culturales afrodescendientes hay una polémica abierta, que no podemos dejar de referir, por la cual algunas de las expresiones del "folklore afrodescendiente" que se han popularizado en las últimas décadas, constituyen en cierta medida "tradiciones inventadas" (bajo la definición de Hobsbawm y Ranger)[16]. Eentre ellas, según algunos estudiosos, muchas de las prácticas de percusión en las expresiones musicales afrodescendientes de la música criolla en el Perú.[17] Este punto lo dejamos abierto, porque

---

15 Se debe diferenciar entre lo que se entiende por "revitalización" en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de UNESCO, y aquella otra posibilidad retratada en las llamadas "tradiciones inventadas", según la definición de Hobsbawm y Ranger. Mientras que una "tradición inventada" implica la creación de una práctica cultural por una colectividad o un grupo, y una relación de identificación e identidad que surge de esta acción creativa, en la que existe una acción discontinua, la "revitalización" es el reforzamiento, por diversas vías, de una práctica cultural que siempre ha estado vigente, pero que por razones internas o externas a ella, ha declinado en cuanto a sus detentores y su interés en la comunidad. Las "tradiciones inventadas" suelen tener o alimentarse de elementos históricos, en una gradación de complejidad. En Perú, los "chopcas" de Huancavelica, en la sierra sur peruana, reivindican una identidad *Anqara*, ya que constituyen 16 comunidades campesinas que tienen formas culturales diferenciadas a las de las comunidades campesinas vecinas, pero cuyo sustento *Anqara* se recrea a partir de los restos arqueológicos de la cultura *Anqara,* cuyas ruinas se encuentran en sus territorios comunales, pero cuyos rasgos culturales son apenas conocidos por los arqueólogos (Durand 2004). Del mismo modo, la fiesta del *Inti Raymi,* que se celebra en Cusco cada 24 de junio, es una tradición recreada el año 1944 por la élite intelectual cusqueña, a partir de los textos de los cronistas (Pedro Cieza de León, Garcilaso de la Vega y Cristóbal de Molina), luego de que esta fiesta se hubiera dejado de practicar en Cusco desde el siglo XVI (De la Cadena 2004).

16 Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*. Londres: Cambridge University Press, 1983.

17 Por ejemplo, Pedro Roel Mendizábal, en su ensayo "De folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nos/otros" (2012), al analizar lo afroperuano al interior de la cultura criolla de la costa peruana, expresa lo siguiente: "En cuanto al ámbito afroperuano, éste empieza tardíamente a ser definido en sus rasgos particulares en las investigaciones de



requeriría una reflexión muy amplia, un estudio específico abocado a dilucidar estos aspectos.

Otro aspecto por considerar, gracias a la observación comparativa de los diagnósticos presentados en este libro por estudiosos de cada uno de los países, es la presencia de **elementos comunes** en las expresiones culturales de los afrodescendientes, sobre todo en países vecinos. Esto nos impulsa a considerar que se requieren políticas culturales coordinadas entre los países, que consideren las afinidades y puedan establecerse acciones y políticas de salvaguardia de manera conjunta, respecto a esas expresiones. Hay ejemplos variados al respecto, por ejemplo, Ecuador y Colombia comparten un patrimonio común respecto al instrumento musical de la **marimba**[18] y, desde otra perspectiva, la de la tradición oral: las historias de animales y leyendas que se encuentran en Colombia, también son compartidas por las poblaciones afrodescendientes de Guatemala.

Respecto a la marimba, no solo será el instrumento musical el que se presentará en Colombia y Ecuador, sino también un conjunto de géneros que compartirán ambos países, a veces, con una alteración de nombres. Así, Juan Mullo Sandoval, en su estudio de los géneros en la provincia de Esmeraldas, conocido por la amplitud de su población y cultura afrodescendiente, se destacarán algunos géneros vocales-instrumentales con marimba, entre los que se encuentran el "Bambuco", o el "Arrullo con Marimba".

W. D. Tompinks, Chalena Vásquez y Fernando Romero, en la historia de vida del ex yanacón Erasmo Muñoz (Matos y Carbajal, 1974) o en la compilación celebratoria de Nicomedes Santa Cruz. Su identificación con lo criollo, así como lo relativamente poco numerosos de sus integrantes –más una fuerte dosis de prejuicios- han impedido avanzar más en un conocimiento no estereotipado de la población afro-peruana, parte de cuyas expresiones parecieran ser un auténtico caso de invención de una tradición" (Roel 2012: 97).

18 Del "Glosario del Patrimonio Cultural Inmaterial del Azuay", publicado por el Instituto Nacional del Patrimonio Cultural del Ecuador, extraemos las siguientes definiciones para este instrumento membranófono: "Instrumento musical en que se percuten listones de madera, como en el xilófono", o también "Instrumento musical en que se percuten en un macillo blando tiras de vidrio, como en el tímpano" (INPC 2010: 175) Sobre la música de la Marimba y los Cantos tradicionales (Colombia), se encuentra el video en el Canal Youtube de CRESPIAL "El Espíritu de la Marimba", elaborado por la Universidad de Antioquía: http://www.youtube.com/watch?v=sJDF5i7CpZs&list=UUHRj6OqDO8F6lQc9N2pWbGA&index=1

En cuanto al primer género instrumental-vocal, el género denominado Bambuco, Mullo Sandoval lo define de la siguiente forma:

> Bambuco: toque con marimba en ritmo de 6/8. El "bambuquiao" es un estilo rítmico cuya temática alude a varios aspectos del mundo material y espiritual esmeraldeño. Se canta con acompañamiento al conjunto de marimba a las actividades cotidianas como la pesca, la fiesta, la comida, lo sobrenatural, etc. Se conoce como "Bambuco" en Ecuador y "Currulao" en Colombia (Mullo Sandoval 2009: 108).

En cuanto al segundo género instrumental-vocal común a ecuatorianos y colombianos, pero del que cabría una mayor investigación, es el del "Arrullo con Marimba", Mullo Sandoval lo definirá de la siguiente forma:

> El arrullo es un canto religioso a los niños muertos que en Esmeraldas se realiza sin marimba; pero, en este caso, el "Amanece y amanece" se lo ejecuta con marimba tal vez por el grado de dispersión que viene de Colombia, en donde se lo baila con este instrumento. El único caso de ejecución parece ser el del maestro "Papá Roncón"[19] (Mullo Sandoval 2009: 111).

Otra expresión semejante y compartida por Ecuador y Colombia en el legado musical y ritual afrodescendiente es el "Alabao" que Mullo Sandoval clasifica entre los géneros de canto a capella y es definido de la siguiente forma:

> Se distinguen por ser cantos sin el concurso de ningún instrumento musical, los cuales son realizados por la muerte de un adulto. Es un canto responsorial de carácter fúnebre y lamentaciones, en

19 Sobre Papá Roncón y el uso de la marimba de su parte, así como su historia y su significación en la música afroecuatoriana, los remitimos al siguiente video: http://www.youtube.com/watch?v=JK39BhlPAiw, que tiene la siguiente leyenda: "Nació sobre el sonido de la marimba, Guillermo Ayoví, conocido como 'Papá Roncón' es el mayor exponente de la cultura Afroecuatoriana. Un reportaje desde Borbón, provincia de Esmeraldas, donde nos recibió en su casa, donde enseña a niños, niñas y jóvenes la música esmeraldeña".



donde se menciona temas cristianos y despedidas de este mundo (Mullo Sandoval 2009: 111).[20]

Respecto a la tradición oral común a países como Colombia y varios países de la América Central como Guatemala, en el texto colombiano de este libro, realizado por Enrique Sánchez, se señala que en las comunidades afrodescendientes, el cuento tradicional tiene particular riqueza y existe un género que ha pasado de generación en generación que tiene como temática el pleito entre animales. Así, se narran las historias del tío tigre y el tío conejo, de la tía chucha y el carángano, de la araña Anancy o Miss Nancy.

Sin abundar en cada uno de estos personajes, las semejanzas y oposiciones de estas narraciones de la tradición oral centradas en las disputas entre los animales, posibilitan tanto investigaciones e iniciativas comunes para el rescate y la salvaguardia de estas formas compartidas de la tradición oral. Poniendo de ejemplo, al "Tío Conejo"[21], animal embaucador por excelencia al interior de estas historias, Sandra Turbay, quien centró sus estudios en la tradición oral de la depresión momposina, al norte de Colombia, ha señalado:

> Los cuentos del Tío Conejo existen también en los Andes Centrales de Colombia. En los relatos de América del Norte, el embaucador es el mismo conejo o el coyote, en América Central, el coatí, y en muchos grupos de Africa Occidental, la araña. En Guatemala, el conejo y el coyote aparecen constantemente en los cuentos populares, con el apelativo de tíos. El conejo representa para las clases populares, un personaje que impugna los valores y vence al poderoso con su astucia y su jactancia… (Turbay 2007: 309)

---

20 Sin embargo, para establecer la relación con esta expresión en Colombia, los remitimos al video producido por el Ministerio de Cultura de Colombia, respecto al género de canto del "alabao" o "alabado": http://www.youtube.com/watch?v=pVWiPLNsDm0

21 El artículo de Sandra Turbay, "Los animales del monte en la tradición oral del Caribe Colombiano", publicado en la *Revista de Literaturas Populares*, julio-diciembre del 2007, está disponible en la siguiente dirección electrónica: http://www.rlp.culturaspopulares.org/textos/14/05-turbay.pdf

Otro punto muy importante que caracteriza las expresiones culturales de varios países de América Latina, es la clara fusión de expresiones que amalgaman elementos afrodescendientes con elementos andinos en su configuración como expresiones culturales. Esto se puede observar en algunas danzas de Perú y en géneros musicales como **la bomba** en Ecuador o la saya en Bolivia. Respecto a las danzas del norte peruano y su fusión con componentes andinos, Luis Rocca Torres señala:

> En el norte surgen expresiones artísticas fruto de la interculturalidad y el mestizaje afro-andino, como el *triste con fuga de tondero,* la *marinera serrana* en Cajamarca y la mari-chola en la sierra de La Libertad. También en el contenido de las letras se aprecian las relaciones amorosas entre afrodescendientes e indígenas (Rocca Torres 2010: 25).

En el caso de **la bomba**, género musical, de danza e instrumento musical en el valle de Chota en Ecuador, Juan Mullo Sandoval dice que…

> "Es una expresión propia del pueblo negro andino, asentado entre las provincias de Imbabura y Carchi en el valle del Chota-Mira. La bomba tiene una serie de influencias musicales sobre la base de la cultura negra africana. Por un lado, se dan muchas canciones a manera de cuarteta de versos tipo copla hispana, junto a ciertos giros melódicos propios de los grupos andinos, matizados por el constante ritmo de la percusión y la guitarra. Su lenguaje musical es básicamente pentafónico; y, su sistema rítmico, basado en el compás de 6/8, es eminentemente danzario. La bomba cuenta la historia del pueblo negro andino" (Mullo Sandoval 2009: 107).

Del mismo modo, pero sin pretender políticas conjuntas para su estudio y difusión, porque se trata de expresiones de danza que han adquirido amplia autonomía entre sus cultores y respecto a sus significados, no debe olvidarse que hay expresiones de la danza actual en Chile y Perú, que tienen un origen afrodescendiente común en siglos pasados, como la cueca y la marinera. Sin embargo, el estudio más profundo de estos géneros de la danza coadyuvaría a una mayor visibiliza-



ción de la herencia afrodescendiente en países en los que estos géneros constituyen en la actualidad, sellos de la identidad nacional.

3. La reflexión teórica y los debates sobre los afrodescendientes en América:

Se ha de reseñar que los debates respecto a los afrodescendientes en América dentro de la tradición antropológica y de las ciencias sociales, y esta, en su primer gran desarrollo, no estuvieron centrados en la reflexión sobre la población negra de los países que pertenecieron a los dominios de la América colonial española y sus procesos históricos y actuales dentro del contexto internacional. Eso hace particularmente valioso el trabajo de investigación histórica de Herbert Klein y Ben Vinson III[22], cuya historia de la esclavitud se construye alternando, comparativamente, los procesos de conformación de la esclavitud tal como se suscitaron en la América colonial española, así como los del Brasil y el Caribe (y entre ellos, las Islas Antillanas, colonias inglesas y francesas que como el Brasil, constituyeron regímenes de esclavitud en torno de la grandes plantaciones de caña de azúcar y que tuvieron, paralelamente, un régimen de trata de esclavos que se autonomizó del predominio portugués que caracterizó la temprana trata de esclavos hacia la América española). Estos estudios comparativos abren la posibilidad de ampliar también el espectro teórico de la reflexión, que en la antropología anglosajona y francesa tuvo como referencias centrales del "sujeto negro" tanto el caso estadounidense, como un contrapunto de este caso con el brasileño, y luego también, el proceso del Caribe y las Islas Antillanas.

En la actualidad, se vive un proceso de cuestionamiento respecto a una "geopolítica del conocimiento"[23] que trata de romper con formas hegemónicas en los espacios académicos (con un actual claro predominio de los Estados Unidos) y la intención de generar un diálogo

22 Ver referencia bibliográfica que acompaña este estudio.

23 Gustavo Linz Ribeiro (2011): "La antropología como cosmopolítica. Globalizar la antropología hoy". Ver referencia bibliográfica que acompaña este estudio.

entre los estudios e investigaciones antropológicas, cuya intención es generar una pluralidad en la disciplina, resaltándose el diálogo entre los diferentes centros de creación del conocimiento. Dipesh Chakrabarty señala la existencia de una "ignorancia asimétrica", es decir, que los márgenes o espacios periféricos de la producción de conocimiento antropológico, están conscientes del centro, pero el centro desconoce los márgenes.[24]

Dicho esto, y con los reparos del caso, pues se han de narrar precisamente las controversias que se generaron parcialmente en aquellos espacios académicos hegemónicos, procederemos a reseñar las polémicas teóricas que se han suscitado alrededor de los procesos de las poblaciones afrodescendientes en América. Como veremos, estas influirán también los espacios académicos y los estudios de folklore en América Latina. Una de las primeras grandes disputas respecto a la herencia africana en América nace al interior de la antropología de los Estados Unidos y el estudio de sus comunidades negras. En más de un sentido, esta polémica inicial ha ido repitiéndose bajo diversas nomenclaturas y cobrando variadas formas en nuevos contextos (incluyendo a los países latinoamericanos que pertenecieron a la órbita colonial española desde la década de los noventa, en que estos países elaboran cartas constitucionales que aceptan una condición multicultural y, en casos específicos, contemplan derechos otorgados a su población negra)[25] se planteaba entre la continuidad o discontinuidad de los rasgos africanos entre las poblaciones negras en Estados Unidos. El antropólogo Melville J. Herskovits, de la escuela de la antropología cultural estadounidense defenderá la perspectiva que lleva a destacar los puntos de vista de la continuidad de esa herencia en las poblaciones negras actuales[26],

24 Referencia que proviene del mismo texto de Gustavo Linz Ribeiro, 2011, p. 83, y que remite a un trabajo anterior de Ribeiro en 2006.

25 Un trabajo que aborda este punto centralmente es el de Carlos Agudelo "Nuevos actores sociales y relegitimación del Estado. Estado y construcción del movimiento social de las comunidades negras en Colombia". Ver bibliografía.

26 Se ha señalado que Melville Herskovitz en esa continuidad de las expresiones culturales africanas en América, considera que la música es la que entre sus rasgos culturales presenta menor variación –comparada con la lengua y la religión– como supervivencia africana en América.



y tendrá como posición contraria la del sociólogo Franklin E. Frazier, de la Escuela de Chicago, quien sostendrá la discontinuidad del proceso de los negros en Estados Unidos, cuya ruptura estaría dada por la esclavitud, y por procesos de cambio y adaptación a esta sociedad de parte de la población negra, subrayando la ruptura y no la continuidad con la herencia africana (Denys Cuché 2008: 33).

Entonces, uno de los puntos de partida de la discusión respecto a los afroamericanos y por extensión a los afrolatinoamericanos, tendrá como base la pregunta respecto al modo como la herencia africana se ha reproducido en América, oponiendo dos puntos de vista claramente.[27] Sin embargo, la pregunta establecida sobre la continuidad o discontinuidad de la herencia africana entre las comunidades negras de América pronto será retomada y replanteada desde contextos distintos, como es el llamado proceso de la "democracia racial" brasileña, bajo una óptica que, a partir de una lectura de múltiples procesos sociales y culturales, cuestionará esta oposición continuidad/ discontinuidad de la herencia africana en América, en la reflexión del antropólogo francés Roger Bastide, quien permanecerá en Brasil desde el año 1938 hasta el año 1951, realizando una serie de investigaciones sobre las religiones

---

Esto es para tener en cuenta en los estudios musicales que se realizan actualmente en la región (Carlos Ruiz Rodriguez, "Estudios en torno a la influencia africana en la música tradicional de México: vertientes, balance y propuesta". Este artículo forma parte de la "Antología de Textos: africanos y afrodescendientes en México", publicados por María Elisa Velázquez en 2010).

27 En la actualidad hay un nuevo grupo de trabajos de investigación orientados a destacar esta relación entre las expresiones africanas y las afrolatinoamericanas. Publicaciones, en todo caso, que intentan incorporar perspectivas basadas en la historia africana. Entre ellas, las investigaciones de Luis Felipe Alencastro, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000; Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista: História da festa de coroação do rei Congo*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001; Linda M. Heywood (ed.) *Central africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; James H. Sweet, *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the Africa Portuguese World, 1441-1770*, Chapel Hill, University of North Caroline Press, 2003; Linda M. Heywood y John K. Thornton, *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. La relación de esta bibliografía acompaña el artículo de David Wheat (2011) "García Mendes Castelo Branco, fidalgo de Angola y mercader de esclavos en Veracruz y el Caribe a principios del siglo XVII", pp. 85-107, dentro de la compilación coordinada por María Elisa Velázquez (ver bibliografía).

afrobrasileñas que serán muy influyentes[28] y complejizarán las interpretaciones respecto a la continuidad o discontinuidad de la herencia africana en el proceso social y cultural de lo que él mismo definirá como "comunidad negra".[29]

Roger Bastide tratará de detenerse, combinando aspectos sociológicos y culturales de las comunidades negras brasileñas, en una definición más precisa de las que observa como discontinuidades del proceso de la herencia africana, así como aquellas que observa como continuidades y, apoyándose en las ideas de G. Gurvitch, propondrá tanto "discontinuidades continuas", como "continuidades discontinuas", en la configuración social y cultural de las comunidades negras en Brasil (Bastide 2009 [1970]: 39).[30] Más allá de una intención por definir con más precisión en qué residen las discontinuidades entre la población de ascendencia africana en Brasil, y sus continuidades, uno de los aportes centrales del pensamiento de Bastide se encuentra en la reflexión de estas comunidades al interior de una sociedad mayor, las sociedades nacionales y las modificaciones estructurales de las formas económicas que determinan cambios en las dinámicas de esta población. Respecto al primer punto, Bastide señalará como un punto crucial de discontinuidad de las comunidades negras en el hecho mismo de la esclavitud,

---

28 Roger Bastide, "As religiões no Brasil", São Paulo, Perspectiva 1971, y "Estudos afro-brasileiros", São Paulo, Perspectiva, 1973.

29 Roger Bastide definirá las comunidades negras del modo siguiente: "[Son] las (…)donde la presión del ambiente ha sido más fuerte que los retazos de la memoria colectiva desgastada por siglos de esclavitud, pero también donde la segregación racial no permitió la aceptación de los modelos culturales de sus antiguos amos por los descendientes de esclavos; en este caso, el negro tuvo que inventar nuevas formas de vida en sociedad en respuesta a su aislamiento, a su régimen de trabajo y a sus nuevas necesidades; las llamáremos comunidades negras; negras, porque el blanco queda afuera, pero no africanas, ya que estas comunidades han perdido el recuerdo de sus antiguas patrias (Bastide 1967: 49)

30 En el texto de Bastide titulado "Continuité et descontinuité des sociétés et des cultures afroamiéricaines" que constituye una ponencia que se mantuvo inédita y que presentó en el coloquio organizado en 1970, en Jamaica, por el Comité sobre las Sociedades y Culturas Afroamericanas del Social Science Research Council (Nueva York, Estados Unidos), las referencias a G.Gurvitch sobre las "continuidades discontinuas", y las "discontinuidades continuas", dada la naturaleza de este documento, no vienen con las referencias bibliográficas pertinentes.



como un aspecto flagrante de esa discontinuidad entre lo afroamericano y lo afroafricano. Así, señala:

> El primer punto que nos parece sobresaliente en la historia de las Américas negras es que hasta ahora las discontinuidades se han impuesto a los descendientes de los africanos desde fuera y no desde dentro. No son tanto el resultado de las mutaciones internas de los grupos de color, sino más bien el contragolpe, en el seno de estos grupos, de los trastornos, mutaciones y rupturas que ocurrieron en las sociedades globales, nacionales e internacionales. La primera de estas discontinuidades, y la más estudiada, es la que, mediante la trata de negros y las condiciones de la esclavitud, marca la ruptura entre afroamericanos y afroafricanos. Tuvo efectos variables según las regiones o las etnias afectadas; a veces provocó un corte entre lo social y lo cultural, más sometidos estaban los individuos a la autoridad económica y política de los blancos, partiendo así sus personalidades tribales, clánicas, de linajes y familiares, y más se aferraban a sus valores culturales ancestrales, sus valores religiosos en particular; otras veces, implicó el paso de una cultura africana casi completamente desintegrada por las imposiciones del trabajo servil, a una cultura "negra" por cierto muy específica –ya que es la cultura del solo grupo de los negros– pero que ya no tiene casi nada de africana y es un continuo esfuerzo por constituir un medio de adaptación a un nuevo ambiente, como una respuesta a la descomposición de los antiguos valores y normas; finalmente, en un último caso que es el inverso del primero, algunos individuos entendieron que la esclavitud dejaba perdurar válvulas de seguridad para amortiguar las tensiones, y abandonaron sus culturas africanas para occidentalizarse, cristianizarse, blanquearse (en América Latina); sin embargo, al momento de perder sus culturas, se encontraban de todas maneras rodeados por nuevas barreras que les constituían en una sociedad aparte" (Bastide 2008: 43-44).[31]

---

31 Del mismo modo, los estudios en el África Occidental tratan de dilucidar el proceso que generó la trata de esclavos entre los africanos. Así, Paul Lovejoy expresa lo siguiente: "¿Cómo ha sido percibida la esclavitud en la historiografía actual de Africa Occidental? Según Ibrahima Thioub,

Es conocido que el acervo teórico de Roger Bastide provenía de varias fuentes. Por un lado, el legado de la sociología francesa de Émile Durkheim y Marcel Mauss, pero por otro, muchas de sus interrogantes correspondieron a los debates existentes en la antropología estadounidense, así como a una interpretación marxista basada en la correlación de las infra y superestructuras en la formación de las expresiones sociales y culturales afrobrasileñas.[32] En ese sentido, Bastide, en su consideración de las transformaciones de las religiones afrobrasileñas (estos criterios pueden extenderse, y de hecho Bastide los extendió a las religiones afroamericanas del Caribe), se habían producido a partir de lo que él llamó "tres revoluciones morfológicas" (Cavalcanti 2012: 55):

- El tráfico o la trata de esclavos, que destruyó la infraestructura socioeconómica de las religiones africanas (las estructuras de clanes, linajes, y diluyó muchas diferencias étnicas o especifidades yorubas o bantúes).
- La suspensión del trabajo servil (tanto en el caso de los negros libres de la Colonia y del Imperio como en la abolición).
- El desarrollo de la industrialización en el sur de Brasil, que llevó a la incorporación del negro, a través de su proletarización, a la integración en una sociedad de clases.

Sin embargo, en lo relativo a la interpretación que Bastide hace de las religiones afrobrasileñas, y que va al punto de nuestra temática, en la actualidad hay un cuestionamiento a las ideas de Bastide, y se le refuta su punto de vista que sostenía la existencia de una progresión en las religiones afrobrasileñas, entre las que tenían "mayor pureza en su

---

una generación anterior de especialistas sobre Africa, cuyo más notable exponente es Boubacar Barry, ha descrito la repercusión de la esclavitud trasatlántica en la historia política, social y económica de Africa Occidental como algo devastador" (Lovejoy 2011: 35).

32 Peter Fry (1984) comentó la multiplicidad de enfoques teóricos presentes en la obra de Bastide , así como la magnitud de su material empírico. José Jorge Carvalho (1978) ha señalado la necesidad de una revisión crítica completa de la obra de Bastide. También esta necesidad ha sido referida por María Isaura Pereira de Queiroz (1983). Todas estas referencias están contenidas en el capítulo 1, "Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a umbanda" del libro de María Laura Viveiros de Castro Cavalcanti presente en nuestra bibliografía.

expresión de elementos africanos", a otras expresiones que lo tienen en menor grado. También se le critica el hecho de haber descuidado los elementos bantúes del umbanda y la macumba, al compararlos con el candomblé, como señalan Duglas Texeira Monteiro (1978), Peter Fry (1984), y Eduardo Jardim de Moraes (1984). Se considera también que terminó por diluir la diferencia interna de las religiones estudiadas e incorporó juicios de valor en su discurso analítico (Cavalcanti 2012: 62)

Otro punto que ha despertado controversias en la reflexión teórica respecto a las poblaciones afrodescendientes en América, está centrado en el desarrollo de la noción de "diáspora". Habitualmente, en la actualidad, en los textos de análisis cultural de expresiones musicales afrolatinoamericanas, este concepto se utiliza directamente, sin un claro establecimiento de las implicaciones que tiene su uso. En un artículo reciente, Christine Chivallon[33] cuestiona el modo en que Paul Gilroy en su libro "Black Athlantic"[34] contrapone una forma "tradicional" de entender la diáspora, basada en la experiencia del pueblo judío, con la forma "híbrida" de diáspora que representaría la de los africanos en las Américas.

En realidad, Chivallon está de acuerdo con la aplicación de la noción de diáspora a esta migración forzada por la trata de esclavos, pero su cuestionamiento a Gilroy se interna por caminos más sutiles, ya que en el fondo, por un lado, se pregunta hasta qué punto Paul Gilroy utiliza la noción de "diáspora híbrida" en función del sujeto afrodescendiente y su proceso, o para confirmar sus propias nociones teóricas previas y que responden a las exigencias del pensamiento posmoderno (ruptura con el esencialismo, movilidad de las identidades, fin de las categorías binarias).

La postura de Gilroy diferencia dos interpretaciones de la diáspora. La primera, "clásica", se apoya en una suma de criterios expuesta por

33 Christine Chivallon, "La diáspora negra de las Américas. Reflexiones sobre el modelo de hibridez de Paul Gilroy". En: *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América.* Elisabeth Cunin, editora. Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2009, pp. 165-206

34 Paul Gilroy, *The Black Athlantic. Modernity and Double Conscieusness*, Londres: Verso, 1993, 261 pp.

autores que han definido la diáspora del pueblo judío, a partir de la idea de un pueblo disperso cuya conciencia unitaria se habría mantenido más allá de los efectos devastadores de la separación. La unidad estaría construida por el vínculo real o imaginario mantenido con el lugar de origen en que se inscribe la filiación del pueblo exiliado. Así, el modelo asocia los principios de comunidad unitaria y solidaria, relacionándolos con el territorio y la memoria. La segunda noción de "diáspora"corresponde a la propuesta por Gilroy y Stuart Hall[35] , en los términos que analiza Chivallon esta posición:

> …ya no se trataría de una diáspora unitaria sino que su carácter social estaría definido por el movimiento, las referencias mixtas y la interconexión. Desarrollada en el corazón de la modernidad occidental, la experiencia negra de las Américas estaría apta para revelar esta identidad forjada en la unidad de los contrarios, ni moderna ni tradicional, sino ambas cosas a la vez (Chivallon 2008: 166-167).

Pero la impugnación del pensamiento de Gilroy respecto a la diáspora apunta a otro aspecto de esta reflexión diferenciadora de los procesos de diáspora, responde al hecho que, al interpretar el proceso de la inmigración forzada por la trata de esclavos y la adaptación del negro en las Antillas (pues Gilroy se centra para su argumentación en la "criollización o hibridación en la identidad del negro antillano), este autor se vale de este análisis de esos elementos complejos de movilidad de las identidades, para invalidar y cuestionar al mismo tiempo todas las formas de afrocentrismo que surgió en el pensamiento de los movimientos sociales negros desde el siglo XIX y en la actualidad.

De otro lado, todas las ideologías y pensamientos (que Bastide denominó "ideologías continuistas") por las cuales se reafirma la identidad africana entre las comunidades negras americanas, étnica y racialmente, las que plantearon la segregación voluntaria de los negros en unos casos, o el retorno al Africa, aparecen cuestionadas de paso como

35 Stuart Hall, *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. Fue editado por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Pontificia Universidad Javeriana (Colombia); Instituto de Estudios Peruanos; Envión Editores, 2010, 619 pp.



esencialistas, sin tomar en cuenta que el surgimiento de estas ideologías forman parte de un movimiento social encaminado en una lucha de defensa y obtención de derechos en espacios donde las comunidades negras han estado marginadas y discriminadas.

Es decir, al desarrollar la teoría de la "diáspora híbrida" y su cuestionamiento de las ideologías raciales negras, Paul Gilroy amalgama dos niveles de reflexión, sin poder disociarlos.

El nacionalismo o etnicismo negro, rechazado en cuanto teoría social, –y en este aspecto Chivallon se muestra de acuerdo–, también lo es en cuanto realidad ideológica de los movimientos negros, y es en este sentido, de no distinguir entre ambos procesos y no diferenciarlos, que Chivallon se muestra en desacuerdo, puesto que criticar la teoría social que no observa los cambios y transformaciones de la población negra en América, no es lo mismo que el conjunto de ideas surgidas en el movimiento negro para expresar su rechazo a la configuración étnica de sus respectivas sociedades (aunque aquí, la crítica claramente está establecida respecto al afrocentrismo de los movimientos negros en los EE.UU.

Sin embargo, este debate no es inútil para el caso de los países de la América bajo predominio de los imperios español y portugués.

En realidad, dispuesta la reflexión bajo una mirada histórica y de los aportes de las ciencias sociales, hay una continuidad entre este debate y el de la continuidad/ discontinuidad de la herencia africana en América, aunque ahora la noción de "una diáspora híbrida", sustentada en el andamiaje teórico de las posiciones posmodernistas respecto a la identidad, avalarían fácilmente una reflexión sobre esta identidad teniendo en cuenta primordialmente las discontinuidades de ese legado, que en el caso de los países de América Latina, dificultaría hacer las distinciones entre poblaciones afrodescendientes y su lucha por la obtención de derechos que se realizarán más adelante en este estudio, que de forma gruesa, muestra una diferencia entre las demandas étnicas de las demandas raciales en los movimientos sociales de la década de los 90s y 2000 en nuestros países.

De otro lado, el resurgimiento de la "cuestión negra" en los últimos años, debido a "leyes memoriales" y un cambio observado en la mirada

del "otro" tanto en América Latina como en el mundo, ha reavivado el debate académico, cuyas líneas generales hemos descrito con anterioridad. Así, nuevamente han surgido cuestionamientos al uso de categorías propias de una tradición académica y su utilización directa en el análisis de los procesos de esclavitud en América Latina, de un modo semejante, aunque en los nuevos contextos de las corrientes predominantes de pensamiento actuales. Por ejemplo, el campo de la reflexión afroamericana contemporánea ha tenido polémicas que aún se encuentran en curso, como la planteada a partir del artículo de Pierre Bourdieu y Loic Wacquant (1998), "Sur les ruses de la raison imperialiste" (Sobre las astucias de la razón imperialista), que ha sido ampliamente comentada y tomada en cuenta por los investigadores, tanto en América Latina como en Estados Unidos, dentro de una perspectiva también orientada a romper con formas hegemónicas de pensamiento y a generar pluralidad entre las disciplinas antropológicas que se desarrollan en el mundo, y la posibilidad de un diálogo entre ellas. La complejidad estaría relacionada con que las mismas palabras ("raza" o "negro") no tienen el mismo sentido en los Estados Unidos, Brasil, México u otros países, tanto en los usos de los actores sociales como en el lenguaje científico (Cunin 2009: 14).

Lo que puede observarse, sin embargo, es que el alcance de estas polémicas, a veces no establecen lazos vinculantes con los otros textos de análisis de los procesos de lucha y adquisición de derechos de parte de las poblaciones afrolatinoamericanas, que tienen su centro en reconstruir los procesos nacionales en los que se van gestando estos nuevos movimientos sociales en situaciones concretas.

4. Procesos de identidad de los afrodescendientes: racismo, etnicidad y cultura:

Entre los asuntos más estudiados y por las ciencias sociales en las últimas tres décadas, y que han producido un amplio debate en la sociedad, se encuentra el tema de las identidades.

Uno de los puntos más desarrollados dentro de esta reflexión, el relativo a la relación entre la raza y la cultura, puesto que muchos de los

supuestos respecto a estos temas, han sido reformulados y replanteados, a partir del cuestionamiento existente en la actualidad respecto a la existencia de una identidad "esencial" en los individuos y las culturas, debido a los cambios considerables que se vienen produciendo en las grandes formas de la identidad colectiva que primaron a lo largo del siglo XIX y XX, como son los de la clase, la raza, el género o la nación o del Estado-nación (Hall 2010: 242-243).

La generación de nuevas formas de identidad y etnicidad dentro de un espacio globalizado con una movilidad poblacional sumamente intensa, y cuyas formas de relación intercultural se han multiplicado y complejizado mucho, se ha constituido en un tema de análisis que al mismo tiempo es un desafío para la configuración de nuevas herramientas teóricas que develen y den claridad a la amplitud y significado de estos procesos (García Canclini 2004: 17). Este esfuerzo teórico también ha intentado una mayor claridad respecto a lo que conceptualmente implican las propias nociones de identidad, etnicidad y cultura.

Un análisis respecto a los procesos de los grupos afrodescendientes en América Latina no puede situarse al margen de este proceso cambiante de las realidades sociales, puesto que estas trasformaciones de las grandes identidades colectivas y la profusión de los intercambios interculturales en la sociedad actual, están llevando a cambios profundos en la sociedad y en los enfoques teóricos que permitían un acercamiento a los fenómenos culturales. Hace diez años, sería imposible encontrarnos con un estudio sobre las redes transnacionales de los movimientos afrolatinoamericanos, como el elaborado por Carlos Agudelo (2010). Estas redes transnacionales tampoco se podrían comprender sin los cambios profundos de las formas de comunicación en la sociedad contemporánea, relacionados con el surgimiento de Internet, medio tecnológico que ha agilizado los intercambios de los repertorios culturales existentes en las sociedades actuales y, con ello, ha abierto muchos procesos que afectan directamente la identidad de los individuos y las colectividades. Para el caso de las demandas de los movimientos y organizaciones afrodescendientes, por ejemplo, según Agudelo (2010: 66-67), "se puede decir que actualmente existe un espacio discursivo simbólico y reivindicativo transnacional de los pueblos

negros de América Latina en el que se retroalimentan procesos locales y nacionales con aquellos generados a una escala que trasciende las fronteras de cada país y subregión".

Fijaremos primeramente las reflexiones actuales que se han suscitado sobre el racismo, y luego pasaremos a la actual reflexión sobre las nuevas formas de etnicidad. Para ello, también tomaremos en cuenta los procesos actuales en América Latina respecto a las reivindicaciones contra la discriminación racial y las demandas étnicas de la población afrodescendiente que han generado en algunos países de la región, un reconocimiento sobre sus derechos territoriales y culturales. Será analizado también el caso de México que, en una supuesta homogeneización, generó a lo largo del siglo XX la noción de la existencia de una "raza mexicana", que con una valoración significativa del componente indígena, invisibilizó a las poblaciones afrodescendientes de Costa Chica, en los estados de Oaxaca y Guerrero (Lomnitz 2011: 141-172). En ninguno de estos puntos dejaremos de lado el trasfondo de una reflexión eje en torno de las transformaciones de los procesos de identidad e identificación, y de los enfoques teóricos al respecto.

En cuanto al racismo, se ensayan varias definiciones, entre ellas, la que Marisol de la Cadena hace explícita en su reflexión entre raza y cultura, es decir, "como un conjunto de prácticas discriminatorias que se derivan de una creencia en la indiscutible superioridad moral e intelectual de un grupo sobre otros" (De la Cadena 2004: 21).

Del mismo modo, al reflexionar sobre la peculiaridad de la relación compleja entre la identidad y la diferencia dentro de la etnicidad, Stuart Hall se percata que al interior de las ideologías existentes en el mundo contemporáneo, el racismo al responder a una de las identidades colectivas que aparecen en relación con atribuciones aparententemente "conferidas" por la naturaleza, constituye una de las ideologías más profundamente "naturalizadas", que tienen una profundidad inconsciente en su construcción como categoría social, y por lo mismo, más difícil de abordar, de expresar y sincerar. En este sentido, Stuart Hall señala la semejanza entre la condición racial y la de género, que tienen un grado de inmediatez mayor y raíces inconscientes más profundas respecto a categorías de identidad colectiva como la nación y la clase)

y que por lo mismo, se encuentran frente a situaciones en las cuales, o bien hay una afirmación racista de las relaciones humanas como si ese racismo proviniera del sentido común, o bien hay una gama de formas eufemísticas que pretendiendo una mayor liberalidad en sus concepciones, se adscriben a discurso racista que no es claramente consciente de sí mismo.

En las reflexiones de Stuart Hall sobre la identidad y la diferencia en la etnicidad, señala:

> …la otra cosa crítica sobre la identidad es que es en parte la relación entre Uno y el Otro. Solamente cuando hay Otro puede uno saber quién es uno mismo. Para descubrir ese hecho hay que evidenciar y destrancar la larga historia del nacionalismo y del racismo. El racismo es una estructura del discurso y la representación que intenta expulsar simbólicamente al Otro lo borra, lo coloca allá en el Tercer Mundo, en el margen (Hall 2010: 344).

Ahora bien, una reflexión central en los argumentos de De la Cadena respecto a los procesos de la raza en los países en América Latina, sobre todo en los países andinos, pero que seguramente también es aplicable a los procesos en Colombia y Venezuela, es la relativa al modo como se han tratado los asuntos raciales en nuestras sociedades. Ella encuentra que ha habido un proceso bajo el cual, "la raza fue construida culturalmente y la cultura fue definida racialmente". Este proceso ha sido observado por algunos estudiosos como "el nuevo racismo" (Backer 1982) o "el racismo sin raza" (Gilroy 1987, Balibar 1988)[36]. Es decir, en el primer caso, antes que una definición fenotípica de los individuos, influyen considerablemente en su definición racial las cualidades morales e intelectuales de la persona y, por ejemplo, la persona pasará a la condición de mestizo mediante la educación formal y perderá la condición indígena, asociada al analfabetismo y la pobreza. En fin, lo que resulta importante de este análisis, es que en las permeables sociedades latinoamericanas ha habido sucesivos procesos de "blanqueamiento" o también procesos que han llevado a la pérdida de la condición indígena

36 Todas estas referencias forman parte de la bibliografía de Marisol de la Cadena (2004), en su libro *Indígenas Mestizos. Raza y cultura en el Cusco.*

por una condición “mestiza”, a través de la participación de la “educación formal” que, a su vez, ha significado introyectar los valores de la sociedad discriminatoria dominante.

Si se hace una traspolación de esta reflexión sobre el indígena a la población afrodescendiente, la complejidad de este proceso de cambio e integración a las sociedades nacionales a través de la educación es un punto que no puede obviarse. Así:

> …la cultura en tanto logro no deja de constituir un desafío efectivo al racismo; la noción de que la cultura/educación es alcanzable junto con la percepción de que las diferencias culturales entre los grupos no excluyen las semejanzas entre los individuos, ha permitido […] transformar los significados predominantes de las etiquetas raciales “mestizo” e “indio” (De la Cadena 2004: 22).

Esta misma reflexión, como se señala, podría trasladarse a la reflexión sobre la población negra en América Latina, de acuerdo con la reflexión de Juliette Hooker que abordamos en la quinta parte de este estudio preliminar. Ella señala que existe en la población negra de afrolatinoamericanos, el contingente central de los descendientes de esclavos africanos, que en la actualidad se encuentran integrados a sus sociedades nacionales y que, por lo mismo, participan de sus valores y formas culturales más amplias, de modo que este gran núcleo de personas a los que ella denomina “afromestizos”, a menudo no se implican ni en las disputas y reivindicaciones contra la discriminación racial ni tampoco en las demandas más específicas de grupos que sostienen la pertenencia a una cultura diferente y étnicamente distinta. Según su apreciación, constituyen la mayoría de los afrodescendientes en América Latina. El proceso que Marisol de la Cadena describe como “desindianización” a través del acceso a la educación, puede tomarse en cuenta también al hacer el análisis más profundo de estos “afromestizos”.

También Hooker (2010: 33-64) será quien hará una distinción básica y según ella, bastante gruesa, que le permitirá, sin embargo, clasificar las demandas de los pueblos afrodescendientes en América Latina. Ella distinguirá entre las demandas raciales, propias de las poblaciones urbanas en los diferentes países, cuyo centro y foco de confrontación será la lucha contra el racismo y la discriminación racial, es decir, contra

las formas discriminatorias en la educación, en los centros laborales, en los mensajes ideológicos de los programas televisivos y en la representación política de sus poblaciones; y, de otro lado, se encontrarán las demandas étnicas, por el reconocimiento de un territorio, de la autonomía administrativa sobre ese territorio, y de respeto por formas culturales que sostienen como diversas y diferentes a las de la sociedad nacional, es decir, una afirmación de los derechos culturales.

Estas identidades colectivas se encuentran dentro de lo que Stuart Hall llama "las formas estables de las identidades colectivas que primaron en el siglo XIX y XX", y en cuanto tal, los movimientos negros más destacados de América Latina, en realidad no expresan haber sufrido fisuras considerables en sus identidades colectivas de raza y género y, más bien, en el caso de las comunidades rurales del Pacífico colombiano, estas han ingresado en un proceso de afirmación de su etnicidad (de la diferenciación de su identidad cultural respecto a la identidad nacional, o como conformante diversa de esa identidad nacional). Sin embargo, sí es importante recordar lo que señala Hall respecto a que una de las formas de identidad colectiva "estable" que viene sufriendo todo tipo de embates en las últimas décadas es la del Estado-nación:

> El Estado-nación está crecientemente sitiado desde arriba por la interdependencia del planeta, por la interdependencia de nuestra vida ecológica, por la enorme interpenetración del capital como fuerza global… Estos enormes sistemas están minando progresivamente más la estabilidad de cualquier forma nacional […] Pero al mismo tiempo hay un movimiento desde abajo. La gente y los grupos y las tribus que fueron inscritos previamente en las entidades llamadas Estados-nación comienzan a redescubrir identidades que se habían olvidado […] Así, de un lado, tenemos identidades globales porque tenemos un pie en algo global y, del otro lado, podemos reconocernos solamente porque formamos parte de algunas comunidades cara a cara (Hall 2010: 343).

Es importante pasar a pensar procesos generales respecto a la raza que se dieron en nuestros países de América Latina. Tal es el caso de México, donde luego de la Revolución (1910-1912) se fue generando, y de forma consensual, la idea de la existencia de una "raza mexicana"

que estaba configurada en torno del mestizo, pero que tenía un aprecio especial, como constituyente de esta raza, el componente indígena, tal como lo demuestra el protagonismo de lo indígena dentro de la pintura mural mexicana (con sus grandes exponentes, Orozco, Rivera y Siqueiros). El mexicano se percibió mayoritariamente homogéneo al punto que la existencia de esta "raza mexicana" era aludida como algo del sentido común e incuestionable. Como señala Lomnitz (2011: 141) había habido una racialización, es decir, una naturalización de las diferencias sociales y étnicas, en la formación del sujeto nacional.

La representación del mexicano como raza tiene un profundo arraigo popular, tanto así que hasta la actualidad, cuando un grupo de mexicanos inmigrantes en EEUU acuden al cine, pueden referirse al hecho de una forma simple: "la raza va al cine". En el norte de México y en Estados Unidos "la raza" equivale a decir "nosotros". En la actualidad, esto ha llevado a preguntas de parte de historiadores y antropólogos. Una de ellas es: ¿Cómo se explican esta racialización del sujeto nacional mexicano? Pues se ensayan varias respuestas. Una primera para esta racialización de la categoría del ciudadano, que es típica de muchos de los casos en los que la construcción nacional implica un mestizaje, provendría de las políticas públicas de un régimen que requiere de un sujeto nacional, y que define al ciudadano en términos de raza o de origen, ocurriría cuando las colectividades nacionales no logran una ciudadanía efectiva a partir de la igualación ante la ley. La segunda explicación proviene de la propia historia mexicana, ya que los grandes centros mineros de la economía colonial, a diferencia de Perú, estuvieron alejados de las grandes concentraciones demográficas indígenas, de modo que una fuerte migración y mestizaje acompañó al proceso colonial mexicano.

De otro lado, ya en el momento de la modernización propia de nuestros países en el siglo XIX, la construcción de ferrocarriles y las inversiones de capitales en minería, textiles, petróleo y agricultura, generaron fuertes olas de migración interna y también externa hacia los Estados Unidos. Dichas migraciones fueron un nuevo factor de mestizaje, y las identidades hoy reconocidas como indígenas eran relativamente desconocidas en esa época. Se era un indio de Xochimilco, o de Tlaxiaco,



propiamente, y menos un “nahua” o un “mixteco”. El desarrollo capitalista y sus dislocamientos, facilitó en México la consolidación de una ideología mestiza. Y lo curioso es que este proceso de consolidación tuvo sus primeras manifestaciones claramente visibles en las regiones, que por diferentes procesos, pasaron a formar parte de los Estados Unidos, como Texas y Nuevo México, cuando por contraposición a la población anglófona, y por la experiencia en trabajos subordinados, fue fácilmente que los mexicanos se identificaran como una raza diferente y específica (Lomnitz 2011: 149-162).

La importancia de comprender la experiencia mexicana, reside en que en los países de América Latina existe aún una fuerte tendencia a la racialización de las relaciones sociales, es decir, a la naturalización de las diferencias raciales como formas de comprensión y conceptualización de las identidades colectivas que se encuentran en relación. Esta tendencia a la racialización no está para nada superada, y las luchas por la obtención de derechos de los pueblos afrodescendientes se encuentran frente a situaciones en las cuales no es sencillo derrotar a las ideologías racistas que forman parte del sentido común de la elaboración de significados sociales elaborados por parte de las poblaciones urbanas y rurales de nuestros países.

5. Los procesos de lucha y obtención de derechos de los pueblos afrodescendientes en América Latina:

Un punto aparte y fruto de la demanda de los países del proyecto que articula CRESPIAL con las instituciones de los Estados encargadas de la temática de sus poblaciones afrodescendientes respectivas, reside en la necesidad de hacer mucho más énfasis en que el reconocimiento de las expresiones culturales afrodescendientes se vinculen a una fuerte campaña en contra del racismo y la discriminación racial. Más allá del reconocimiento que los Estados o ciertos colectivos hagan de la importancia de las manifestaciones culturales afrolatinoamericanas, se corre el riesgo que este reconocimiento sea traducido en una visión estereotipada y desvirtuada de ellas, en las esferas públicas nacionales.

En ese sentido, las organizaciones afrodescendientes de los países hacen una crítica cerrada respecto al proceso de espectacularización que han ido sufriendo las expresiones festivas y musicales afrodescendientes en diversos países del CRESPIAL. Esto, por su parte, estaría sesgando de forma negativa el conocimiento de las propias expresiones culturales, pues en la actualidad se va marcando una diferencia, por la cual existe una menor cantidad de estudios e identificación de tradiciones orales, saberes y conocimientos sobre la naturaleza y el universo, así como de las técnicas artesanales tradicionales, es decir, de las otras categorías del PCI definidas como ámbitos en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de UNESCO, promulgada el año 2003.

Debe señalarse que, en los últimos años, en varios de los países integrantes del CRESPIAL, los movimientos sociales de afrodescendientes obtuvieron importantes derechos y también generaron en la opinión pública una actitud por la cual se considera que el racismo se mantiene presente en las sociedades nacionales. Se han hecho cada vez más visibles estas demandas por superar la exclusión social y política a la que han estado sometidos a lo largo de la historia, así como la lucha contra la discriminación racial.

Durante los años ochenta y noventa varios, países establecieron regímenes de ciudadanía multicultural, entre los cuales se pueden mencionar a Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, Guatemala, México, Paraguay, Perú y Venezuela entre los miembros del CRESPIAL, del mismo modo que en Honduras, Nicaragua y Panamá, países hermanos de América Latina. Las características de estos regímenes de ciudadanía multicultural varían de país en país, pero por lo general presentan los siguientes derechos: reconocimiento formal de la existencia de subgrupos étnicos/raciales, reconocimiento del derecho consuetudinario como ley oficial, derechos de propiedad colectiva (sobre la tierra), garantías para la educación bilingüe, autonomía territorial o autogobierno, y medidas legislativas para enfrentar la discriminación racial (Hooker 2010: 33, 34).

De forma aún más clara, Carlos Efrén Agudelo señala que:



> Alrededor de los años 1990, como producto de factores de orden nacional e internacional, se observa cambios significativos en la situación de "invisibilidad" política de los movimientos negros. Se dinamizan procesos organizativos y las reivindicaciones de estos movimientos entran a ser parte de las agendas políticas nacionales. En varios países se producen reformas constitucionales que incluyen derechos específicos para las poblaciones negras (Nicaragua, Brasil, Colombia y Ecuador). En otras se establecen leyes o se crean instancias oficiales concernientes a sus poblaciones de origen africano (Honduras, Guatemala, Panamá, Perú y Uruguay (Agudelo 2010: 69).

Dentro de las experiencias de lucha por los derechos de las poblaciones afrolatinoamericanas, nos detendremos en algunos casos de los países que integran CRESPIAL, como el colombiano que es muy peculiar, pues allí el Estado se convierte en un actor protagónico en la construcción del movimiento social. Carlos Agudelo (2009: 261-328) analizará detalladamente este proceso, que atraviesa diferentes momentos, la conformación de un conjunto de instituciones de las organizaciones de las poblaciones rurales del Pacífico Colombiano, apoyadas por la Iglesia Católica, que responden a las expectativas de legitimación del régimen democrático en Colombia hacia fines de los años ochenta, que llama a la formación de una Asamblea Constituyente. Esta dinámica en torno de la Asamblea Constituyente las irá consolidando, y generará una movilización que se extenderá a todas las zonas rurales y urbanas del Pacífico colombiano.

Las poblaciones afrodescendientes del Pacífico apoyarán a un candidato indígena a la Asamblea, quien será su vocero. En la Asamblea Constituyente misma se planteará nuevamente la disparidad de miradas, pues no será consensual la observación de afinidad de la situación de los afrodescendientes con las poblaciones indígenas, quienes eran reconocidos como poblaciones con una identidad cultural diferenciada de la identidad nacional y a las que, por lo mismo, se les reconoce autonomía territorial y el derecho a vivir de acuerdo con sus formas de autoridad y costumbres. Sin embargo, la aspiración de las comunidades rurales del Pacífico a sostener formas de organización terri-

torial y autonomía administrativa será introducida finalmente en un artículo transitorio de la Constitución, el artículo 55, que proponía la conformación de una Comisión Especial para la reglamentación de la ley (esta Comisión debía instalarse en el plazo de dos años luego de promulgada la Constitución) que consolidaría derechos colectivos a la autonomía territorial de las comunidades rurales de esta región.

Con este mismo tenor en Chile, con el surgimiento de las organizaciones afrodescendientes, surgen tentativas iniciales de reconocimiento y de ser considerados en las prerrogativas de la ley indígena N 19.253, de forma que puedan ser incluidas en las garantías que el Estado ofrece en cuanto respeto, protección y promoción de la diversidad, desarrollo y cultura, de familias y comunidades originarias, comprendidas en el universo de pueblos prehispánicos e indígenas del territorio.

Otro caso entre los países del CRESPIAL que podemos reseñar es el de Uruguay, cuya Asamblea General decretó la Ley N 17.817 de Lucha contra el Racismo, la Xenofobia y la Discriminación el 6 de septiembre del 2004. Esta ley, en su artículo 2, señalará que "a los efectos de la presente ley se entenderá por discriminación toda distinción, exclusión, restricción, preferencia o ejercicio de violencia física y moral, basada en motivos de raza, color de piel, religión, origen nacional o étnico, discapacidad, aspecto estético, género, orientación e identidad sexual, que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social o en cualquier otra esfera de la vida pública".[37]

En América Central, en países como Panamá, ha habido iniciativas contra el racismo muy interesantes. Las organizaciones negras panameñas movilizadas contra la discriminación racial han estado constituidas por los grupos de negros antillanos en mayor proporción y, además, por el impacto del libro *"No me pidas una foto: develando el racismo en Panamá"*, escrito por Alberto Barrow en 2001, generó una propuesta de ley presentada por el Primer Foro Panameño de 2004, que no fue aprobada por la Asamblea Nacional. Ese proyecto legislativo pretendía

37 http://www.montevideo.gub.uy/institucional/gobierno/equipo-de-gobierno/unidad-tematicapor-los-derechos-de-los-afrodescendientes



volver ilegal el requisito de presentar una fotografía con las solicitudes de empleo, una práctica habitual para promover la "buena presencia" y discriminar a las personas de piel oscura, especialmente a las mujeres.

En un estudio realizado por Juliette Hooker, se considera que

> la definición de sus luchas a partir de la concepción de identidades de grupo en términos étnicos o raciales (o ambos) parece seguir, hasta cierto punto, una lógica espacial. Por ejemplo, los afrodescendientes rurales frecuentemente conciben sus identidades colectivas en términos étnicos e insisten en la necesidad de obtener derechos a la tierra y la cultura, mientras que los grupos urbanos generalmente se organizan en términos de identidad racial y se centran principalmente en la obtención de derechos contra la discriminación racial. Como consecuencia, en muchos países los afrodescendientes las luchas de los afrodescendientes rurales y urbanos se mantienen relativamente desvinculadas entre sí (Hooker 2010: 45).

Hooker ha elaborado una tipología de poblaciones afrodescendientes en América Latina, y señala que los derechos por los que se ha luchado y los obtenidos, corresponderían a esta variedad tipológica. Dentro de esta tipología, habría cuatro grupos de afrolatinoamericanos caracterizados por la historia, y por una distinta integración a sus respectivas sociedades. Según Hooker, las diferentes maneras como los afrodescendientes conciben sus identidades colectivas reflejan las diferencias que existen entre las diversas poblaciones de ascendencia africana en la región. El primer grupo estaría conformado por las personas que Hooker denomina "afromestizos", descendientes de esclavos del período colonial que, con el tiempo se integraron a los niveles socioeconómicos bajos de la sociedad colonial y, posteriormente, a las culturas e identidades mestizas que predominan en la mayoría de los países latinoamericanos. Sus reclamos estarían centrados en una lucha contra la discriminación racial y en la mayoría de los casos no han desarrollado una identidad de grupo racial/cultural distinta ni han exigido derechos colectivos. Estos afromestizos, urbanos o rurales, representan el segmento más numeroso de afrodescendientes en la región. Un segundo grupo de afrolatinoamericanos ha desarrollado una fuerte

identidad racial y luchan por la obtención de derechos colectivos en contra de la discriminación racial. Estos grupos tienden a ser predominantemente urbanos y un ejemplo de ellos sería el del “movimiento negro” en Brasil (Hooker 2010: 46).

Un tercer grupo de los afrolatinanoamericanos serían los descendientes de las poblaciones “cimarronas”, cuyos antepasados lograron escapar de la esclavitud y establecieron comunidades al margen de la sociedad colonial. Fueron grupos que desarrollaron identidades raciales/culturales propias, distintas a los de la mayoría mestiza dominante, y que en el periodo colonial consolidaron una relación con la tierra o el territorio antes que se estableciera la soberanía del Estado nacional sobre las áreas que habitan. Juliette Hooker subraya: “Históricamente, han luchado por la obtención de derechos colectivos, particularmente en defensa de tierras comunales o territorios. Los *quilombos* en Brasil, los *creoles* en Nicaragua, y los garífuna en Honduras, Nicaragua y Guatemala, y San Basilio de Palenque en el estado de Bolívar, en el norte y aledaño a la zona del Caribe colombiano, serían ejemplos de esta clase de afrodescendiente” (Hooker 2010: 47). El cuarto grupo lo conforman los afrolatinoamericanos ubicados en América Central y que descienden de inmigrantes antillanos llegados como trabajadores en las economías de enclave de finales del siglo XIX y principios del XX a lo largo de la costa del Caribe y del Istmo Centroamericano. Este grupo se ha organizado en torno de identidades raciales/culturales y ha luchado por la igualdad de derechos, medidas contra la discriminación racial y, en un caso especial, por derechos a la educación bilingüe (pues son grupos que hablan inglés o creole) y la representación política.

Sin embargo, se observa también a partir de los textos de diagnóstico que presentamos en este libro, que hay una dificultad para plantear un discurso homogéneo contra la discriminación entre los países del CRESPIAL. Así pues, debe observarse que en la discriminación contra grupos subalternos en los países andinos como Ecuador, Bolivia o Perú, la discriminación que se manifiesta contra los grupos afrodescendiente forma parte de un proceso de discriminación más amplio. En estos países, son los indígenas los grupos mayoritarios que sufren relegamiento, marginación y, en ese contexto, son los grupos de afro-



descendientes los que se integran dentro de un proceso mayor. De este modo, las políticas públicas contrarias a la discriminación de la población negra y de raíces africanas, son las que se integran dentro de políticas públicas más generales de derechos.

A modo de conclusiones:

Aspectos generales:

- Existe un alto grado de dispersión geográfica producto de la historia (remitida a una base común del sistema colonial esclavista y de servidumbre), lo que determina una gran diversidad de las características de las expresiones culturales afrodescendientes en cada uno de los países integrantes del CRESPIAL.
- Las políticas de identidad de los Estados-nación en América Latina ha invisibilizado a poblaciones afrodescendientes en varios de nuestros países. Este tipo de invisibilidad se da en México y Bolivia, por ejemplo. En cuanto a México, la identidad colectiva se formó en torno del carácter mestizo de una "raza mexicana", en la que destaca en su composición especialmente lo indígena. Así, los grupos afrodescendientes de la Costa Chica en los estados de Oaxaca y Guerrero no fueron considerados dentro de esta configuración racializada de la identidad. De otro lado, Bolivia, que se ha definido como Estado "plurinacional" y considera a los afrodescendientes –concentrados en la zona de las Yungas– en los instrumentos censales dentro del rubro de "otros", a pesar de que esta población afrodescendiente supera en número a 28 de las 32 etnias conformantes de este Estado plurinacional. En otros casos, esta invisibilización es aún más elocuente.

Procesos institucionales de los afrodescendientes en la región:

- En la mayoría de los países hay dificultades de vida institucional de las organizaciones afrodescendientes, lo cual debilita la

sostenibilidad de acciones de salvaguardia de su legado cultural. Esto puede deberse a distintas razones, ya que en diversos países las estimaciones y cifras de marginación y pobreza coinciden con una proporción considerable de miembros afrodescendientes de las ciudades y comunidades; entonces, se estima que la lucha por la sobrevivencia en mercados laborales abiertos afectaría una participación activa y permanente en estas organizaciones o movimientos.

- Es necesaria una **mayor capacitación** de los funcionarios, gestores culturales de las instituciones estatales y organizaciones afrodescendientes, para la elaboración y aplicación de políticas de PCI Afrodescendiente, que permitan valorar y salvaguardar de forma efectiva sus expresiones culturales. Por lo mismo, se debe reconocer que en la mayoría de países existe un problema de especialización en el diseño de planes y programas relacionados con el patrimonio cultural inmaterial afrodescendiente. Hay pocos especialistas en la materia en varios países.
- Ha crecido significativamente la investigación académica en las últimas dos décadas sobre la temática de los afrodescendientes. En países en los que había poca investigación sobre el tema, como es el caso de Perú y México, hay una ampliación y gran variedad de publicaciones en la investigación histórica y sobre las expresiones culturales y la vida cotidiana de la población afrodescendiente. Esta ruptura y enriquecimiento de la investigación se ha producido en la última década y es más acentuada en esta segunda década del siglo XXI.

Variedad de las expresiones culturales afrodescendientes en América Latina:

- A lo largo de la historia, en la mayoría de países estudiados **se han perdido o extinguido** numerosas expresiones del patrimonio cultural inmaterial, entre otras causas, debido a las dificultades en la transmisión y continuidad de expresiones orales tradicionales por el deceso de portadores tradicionales y el escaso interés de la

mayoría de los jóvenes. Sin embargo, esta dinámica de pérdida se presenta más en unos países que en otros. Correlativamente a estos hechos, ha habido procesos de recreación y revitalización o ampliación de la presencia de expresiones afro: se pueden observar los casos de la Samba de Roda (Samba Chula) a inicios del siglo XX en Bahía, y del candombe en las últimas décadas en Uruguay.

- El hallazgo de algunos **elementos culturales comunes** de afrodescendientes en países vecinos, nos revela que se requieren políticas culturales que consideren las afinidades y se coordinen las acciones y políticas de salvaguardia de estas expresiones de manera conjunta.
- En diversos países se han **espectacularizado** las expresiones festivas y musicales afrodescendientes, lo que ha concentrado los estudios sobre expresiones culturales en un tipo determinado: las que encuentran un eco más sostenido en el mercado y en las grandes audiencias de los medios de comunicación masiva. De este modo, y como proceso paralelo, existe una menor cantidad de estudios e identificación de tradiciones orales, saberes y conocimientos sobre la naturaleza y el universo, así como de las técnicas artesanales tradicionales.

Procesos de lucha y obtención de derechos de las poblaciones afrodescendientes en América Latina:

- Se hace necesario poner mucho más énfasis en que el reconocimiento de los elementos culturales afrodescendientes se vinculen a una fuerte campaña en contra del racismo y la discriminación racial. Más allá del reconocimiento que el Estado nacional o ciertos colectivos hagan de la importancia de las manifestaciones culturales afrodescendientes, se corre el riesgo que este reconocimiento sea traducido en una visión estereotipada y desvirtuada en las esferas públicas nacionales.

- La dificultad para plantear un discurso homogéneo sobre la discriminación entre los países. Hay una propensión constante a tratar el tema de la discriminación y racismo como tema que sea eje del debate y punto común de la agenda de un proyecto latinoamericano afrodescendiente. En la discriminación sobre grupos subalternos en los países andinos, la que se manifiesta sobre los grupos afrodescendientes forma parte de un proceso de discriminación más amplio. En algunos países, los grupos indígenas constituyen los grupos mayoritarios que sufren relegamiento y, en ese contexto, los grupos de afrodescendientes se integran dentro de un proceso mayor. Asimismo, las políticas públicas favorables a estos grupos de población, se integran dentro de políticas públicas más generales de derechos de grupos de población más amplios.

Pablo Del Valle Cárdenas
Especialista en PCI-CRESPIAL

Bibliografía

AGUDELO, Carlos Efrén

2009 "Nuevos actores sociales y relegitimación del Estado. Estado y construcción del movimiento social de las comunidades negras en Colombia". En: Elisabeth Cunin (ed.), *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 261-328.

2010 "Génesis de Redes Transnacionales. Movimientos afrolatinoamericanos en América Central". En: Odile Hoffman (coord.), *Política e Identidad, Afrodescendientes en México y América Central.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos: Institut de Recherche por le Développement, pp. 65-92.

BASTIDE, Roger

2009 "Continuidad y discontinuidad de las culturas afroamericanas". En: Elisabeth Cunin (ed.), *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 39-60.

CUCHÉ, Denys

2009 "Presentación del texto de Roger Bastide". En: Elisabeth Cunin (ed.), *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 31-37.

CUNIN, Elisabeth

2009 "Introducción. ¿Por qué una antología". En: Elisabeth Cunin (ed.), *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 11- 29.

CHIVALLON, Christine

2009 "La diáspora negra de las Américas. Reflexiones sobre el modelo de hibridez de Paul Gilroy". En: Elisabeth Cunin (ed.), *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 165-206

DE LA CADENA, Marisol

2004 *Indígenas Mestizos. Raza y Cultura en el Cusco*. Lima:_Instituo de Estudios Peruanos, 385 pp.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

2004 *Diferentes, desiguales, desconectados. Mapas de la Interculturalidad*. Barcelona: Gedisa Editores, 223 pp.

HALL, Stuart

2010 *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en Estudios culturales*. Colombia: Envión Editores, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Pontificia Universidad Javeriana; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP); Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 620 pp.

HOFFMAN, Odile

2010 Coordinadora. "Política e Identidad, Afrodescendientes en México y América Central", Coordinadora, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos: Institut de Recherche por le Développement, 2010, 343 pp.

HOOKER, Juliette

(2010) "Las luchas por los derechos colectivos de los afrodescendientes en América Latina". En: Odile Hoffman (coord.), *Política e Identidad, Afrodescendientes en México y América Central.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos: Institut de Recherche por le Développement, pp. 33-64.

INSTITUTO DE PATRIMONIO CULTURAL DEL ECUADOR

2010 *Glosario del Patrimonio Cultural Inmaterial del Azuay*., 305 pp.

INSTITUTO DE PATRIMONIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DO BRASIL

2006 *Samba de Roda do Reconcavo Baiano*. Dossié IPHAN 4, Brasília DF, 213 pp.

KLEIN, Herbert S. y Ben VINSON III

2008 *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 318 pp.

LANDERS, Jane

2011 "Movilidad de la diáspora y comunicación entre poblaciones de origen africano en el Circuncaribe". En: María Elisa Velázquez (coord.) *Debates históricos contemporáneos: Africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut de Recherche por le Développement, pp. 59-83.

LOMNITZ, Claudio

2011 "Los orígenes de nuestra supuesta homogeneidad: breve arqueología de la unidad nacional en México". En: Alejandro Grimson, Silvina Merenson y Gabriel Noel (comp.), *Antropología ahora*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, pp. 141-172.

LOVEJOY, Paul E.

2011 "Esclavitud y comercio esclavista en el Africa Occidental: Investigaciones en curso". En: María Elisa Velázquez (coord.) *Debates históricos contemporáneos: Africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut de Recherche por le Développement, pp.35-83.

MILLER, Toby y George YÚDICE

2004 *Política Cultural*. Barcelons: Gedisa Editora, 332 pp.

MORI JULCA, Newton

2010 "Los pueblos negros. Distribución y problemática de las comunidades afroperuanas". En: Centro de Desarrollo Etnico (CEDET), *La libertad inconclusa*. Serie Caja Negra 1, pp. 80-103.

MULLO SANDOVAL, Juan

2009 *Música patrimonial del Ecuador*. Quito: Fondo Editorial del Ministerio de Cultura del Ecuador, Colección Cartografía de la Memoria 3, 246 pp.

PRIESTLEY, Georges y Alberto BARROW

2010 “El movimiento negro en Panamá: Una interpretación histórica y política, 1994-2004”. En: Odile Hoffman (coord.) *Política e identidad, afrodescendientes en México y América Central*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos: Institut de Recherche por le Développement, pp. 129-155.

RAMOS, Alcida Rita

2011 “Por una antropología ecuménica”. En: Alejandro Grimson, Silvina Merenson y Gabriel Noel (comp.), *Antropología ahora*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

RIBEIRO Gustavo Linz

2011 “La antropología como cosmopolítica. Globalizar la antropología hoy”. En: Alejandro Grimson, Silvina Merenson y Gabriel Noel (comp.), *Antropología ahora*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, pp 69-96.

ROCCA TORRES, Luis

2010 *Herencia de esclavos en el norte del Perú. Cantares, danzas y música*. Lima: Centro de Desarrollo Etnico (CEDET), 426 pp.

ROEL, Pedro

2012 “De folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nos/ otros”. En: Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 74-122.

VELÁZQUEZ, María Elisa

2010 *Antología de Textos: africanos y afrodescendientes en México*. Cuaderno de Trabajo Número 3. Segunda Edición. AFRODESC.

VELÁZQUEZ, María Elisa (coord.)

2011 *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut de Recherche por le Développement, 294 pp.

VIVEIROS DE CASTRO CAVALCANTI, María Laura

2012 *Reconhecimentos. Antropologia, folclore e cultura popular*. Rio de Janeiro: Aeroplano editora, 381 pp.

Argentina

Marian Moya



Contenido del informe

1. Introducción

Lo "afro" en Argentina ha recorrido históricamente derroteros un tanto diferentes respecto de los demás países de la región. Los grupos e individuos con orígenes africanos tuvieron cierta presencia en el escenario cultural y social de nuestro país hasta que las exigencias políticas e ideológicas impuestas por un proyecto de nación, que necesitaba poner en primer plano la "blanquedad", arrasó con las manifestaciones culturales, sociales y políticas de estos grupos, relegándolos no solo a un segundo plano, sino invisibilizándolos por décadas.

En efecto, el concepto más ilustrativo y recurrente en la literatura sobre el tema para dar cuenta de la realidad "afro" en Argentina es el de *"(in) visibilidad"*. La idea de que "en Argentina no existen negros" está instalada desde el siglo XIX en este país, de la mano de la construcción del Estado-nación, propio de ese período. Sin embargo, en los últimos tiempos, los esfuerzos de ciertas organizaciones afro, junto con algunos escasos apoyos de instituciones estatales y académicos interesados en la temática, permitieron una cierta revitalización de una identidad "afro" y de las prácticas culturales que caracterizaron a estos grupos. Por otra parte, a la luz de este resurgimiento, se viene produciendo un reconocimiento de "lo afro" de parte de la sociedad mayor argentina. Si bien esta aceptación aún no es ni masiva ni está totalmente instalada en los discursos ni en las políticas de Estado, viene percibiéndose de manera lenta pero sostenida en las últimas décadas.

De esta manera, veremos que lo afro ha sido objeto de desarrollos asaz ligados a las experiencias políticas de nuestro país. En las páginas que siguen, daremos cuenta de cómo han variado los sentidos del concepto "negro" al compás de los vaivenes políticos. Consideramos importante realizar estas aclaraciones, porque de otra manera resulta difícil comprender la evolución de las acciones patrimoniales y de salvaguardia en el contexto sociopolítico argentino.

Desde mediados del siglo XIX, se fue construyendo una imagen idealizada de la Argentina, como una nación racial y culturalmente blanca y europea. Esta idea no solamente quedó plasmada en las producciones intelectuales de los académicos, sino que también se proyectó al sentido común. En efecto, en la sociedad mayor aún hoy afirmaciones

como “En la Argentina no hay negros”; “Los negros se murieron en la Guerra del Paraguay y durante la epidemia de fiebre amarilla”; “Como no hay negros, no somos racistas”, entre otras del mismo tono, siguen vigentes. Estas afirmaciones serán revisadas y cuestionadas a lo largo del presente informe.

A pesar de esta supuesta invisibilización, los grupos de afrodescendientes (vamos a considerar esta categoría como la más inclusiva, aunque no es la única empleada por los grupos afro de Argentina) han conseguido sostener una cierta continuidad histórica en sus prácticas, si bien es cierto que en un camino jalonado de conflictos y obstáculos.

2. Orígenes históricos de los negros en Argentina

La escasa información disponible sobre las manifestaciones culturales de los afrodescendientes en Argentina se debe en gran parte, según los especialistas, a la percepción y categorizaciones sobre este grupo durante el siglo XX. Este período media entre la “desaparición” de los afroargentinos a fines del siglo XIX y su “reaparición” o revisibilización a comienzos del siglo XXI (Frigerio 2008). En efecto, esto se debe a la construcción de una narrativa dominante de la nación que no glorificó el mestizaje, al contrario de lo que ocurrió en otros países latinoamericanos. En el caso argentino, la glorificación recae en la “blanquedad”, al unísono con la construcción de una identidad nacional esencializada y marcada por el aporte cultural y racial de las olas inmigratorias europeas de finales de siglo XIX y principios del siglo XX.

En un primer período, durante la colonia, la penetración de esclavos a través de Buenos Aires fue esporádica (hasta el siglo XVIII), dado que la economía de la ciudad estaba basada en el comercio y, en menor escala, en la agricultura. Los africanos que ingresaron entonces, de manera legal e ilegal, mayoritariamente fueron reexportados por comerciantes portugueses, principalmente a los mercados de Tucumán (en el NO de Argentina), Chile, Paraguay y Alto Perú. Hacia fines del siglo XVIII, el tráfico de esclavos y el comercio con otras colonias extranjeras colaboraron con el crecimiento de la burguesía comercial porteña. Buenos Aires se convirtió en una ciudad comercial y burocrática,

al tiempo que se desarrollaron actividades artesanales. De 1742 hasta 1806 fueron introducidos en el área rioplatense unos 26 000 africanos, pero esa cifra no incluye a los ingresados por contrabando y en navíos legales, pero no registrados. Los datos estadísticos indican, entonces, un considerable aumento de la población negra en Buenos Aires (Guzmán 2005)[1], ahora puerto y punto clave para el tráfico de esclavos del Virreinato del Río de la Plata. En el año 1813 se declaró la "libertad de vientres"[2] y en 1816 la abolición de la esclavitud.

Buenos Aires constituyó un nodo central en el tráfico de esclavos en el contexto colonial, debido a que representaba uno de los principales puertos por donde ingresaban los barcos de esclavos procedentes de África. El tráfico de esclavos desde África respondía a ese contexto, donde los negros eran considerados inferiores e inclusive ni siquiera eran tratados como personas. Por esta razón, se comercializaban como objetos. Los esclavos en Buenos Aires realizaron principalmente tareas domesticas, de artesanado y faenas rurales, y vivían en situaciones de extrema pobreza.

El mapa demográfico en Argentina a fines del siglo XVIII estaba configurado, en el NO, por españoles, criollos, indios libres de las obligaciones corporativas y negros esclavos, aunque la mayoría había dejado de serlo, mientras que en Buenos Aires casi no había indios y prevalecían los esclavos negros, pero siempre en minoría con respecto a los blancos. En cuanto a la población no blanca, los mulatos seguían en importancia numérica a los negros, luego los indios, los mestizos y los zambos (Guzmán, op.cit).

A pesar de las leyes de libertad de vientres y de abolición de la esclavitud, la situación de la población afro seguía siendo la más desventajosa en la sociedad. Ocupaban el extremo opuesto a la población euro-

1 Florencia Guzmán (2005) "Buenos Aires y el Tucumán: los contrastes regionales del legado africano colonial", en: *Temas de Patrimonio Cultural 16. Buenos Aires negra. Identidad y Cultura*. Buenos Aires: Comisión de Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires.

2 En el siglo XIX, se instaura en los países americanos y en España la libertad de vientres, un principio jurídico que significó la antesala para la abolición de la esclavitud. Hasta ese momento (en Argentina, en el año 1813), los hijos de esclavas formaban parte del patrimonio del propietario de la madre. A partir de la aplicación de este principio, los hijos de esclavas nacían libres.

pea y criolla, debido a que –de acuerdo con las clasificaciones raciales del momento– eran considerados miembros de "la raza inferior".[3] En consecuencia, vivían en condiciones de hacinamiento y pobreza. Esta situación volvía a las poblaciones afro más vulnerables frente a enfermedades y epidemias como la fiebre amarilla (a la cual el imaginario colectivo contemporáneo atribuye una de las principales causas de la "desaparición" de los negros en Argentina) y el cólera. La otra causa real –pero no suficiente para justificar la eliminación de la totalidad de los afro en Argentina– fue que los hombres murieron como soldados en las luchas por la independencia. Al examinar los censos, es importante considerar, además, la afluencia de la inmigración europea incentivada desde el poder político. Según el censo de población de 1810, la proporción de negros en la ciudad de Buenos Aires era del 35 % y en la región del NO llegaba casi al 60 %. Los censos muestran, efectivamente, una declinación de la población negra o mulata en la Argentina. En el NO y en Buenos Aires, el descenso de población negra es manifiesto en las primeras décadas del siglo XIX. Según la autora, en Buenos Aires los africanos y sus descendientes criollos representaron, hasta mediados del siglo XIX, un tercio y un cuarto de la población, respectivamente; su visibilidad en la ciudad era notoria. Participaban en bailes, reuniones sociales, organizaciones y participaban activamente en la vida cultural de la ciudad. La población afro fue abandonando las cofradías religiosas para formar "naciones" –sociedades de carácter civil (laico)– que presentaban una fuerte impronta étnica, por lo cual se produjeron fragmentaciones internas en el colectivo afro.

En el territorio comprendido en lo que hoy se conoce como la zona sur de la ciudad de Buenos Aires, en los barrios de San Telmo, Montse-

3 El concepto de "raza" siempre resultó una noción confusa. Se la empleó desde mediados del siglo XIX para referirse a la especie (la "raza humana"), una nación o tribu (la "raza de los mapuche") o una familia ("es el último de su raza"). Las razas eran definidas sobre la base de caracteres observables, fenotípicos, y la clasificación se hacía sobre la base de criterios como el color de la piel, la forma del cabello y la forma de la nariz. Sin embargo, en el campo de la antropología, se evita en general la noción de "raza", ya que se considera muy controvertida y poco operativa en términos analíticos. Por otra parte, como veremos, en Argentina existe racismo, aunque orientado a individuos de ascendencia indígena, negra o mezclados, pero que forman parte de los sectores más desfavorecidos (en términos socioeconómicos) de la sociedad.

rrat, Barracas y La Boca, residía la mayoría de la población negra (aunque la presencia está documentada en toda la ciudad) y también donde se situaban y se documentan muchas expresiones culturales de la población. Es importante destacar que actualmente esos espacios siguen siendo revalorizados por las poblaciones de afrodescendientes y es donde se practican muchas de las manifestaciones culturales vinculadas a la tradición de origen afro.

En este nuevo territorio, los afro desarrollaron formas de relación y de intercambio bajo la misma situación de dominación. Como resultado de esas interrelaciones entre esclavos confinados a determinados espacios de interacción, surgen distintas expresiones culturales, modos de agrupación y organización. Si bien muchas se han perdido a lo largo de los años, otras pueden rastrearse históricamente y siguen de algunas formas vigentes (aunque en muchos casos reconstruidas, recreadas o reinventadas, como veremos) a pesar del proceso de dominación, opresión, prohibición y negación de su existencia que vivió la población afro en Argentina.

Además de las guerras de independencia y las epidemias que mermaron la población afro, el mestizaje con otros grupos poblacionales como indios, criollos de origen español y otros inmigrantes –sobre todo a partir del gran flujo de inmigración europea a partir de 1850– fueron factores que contribuyeron a cambiar los fenotipos de la población local y produjeron la paulatina invisibilización del "negro" hasta llegar a la construcción (ideológica y legitimante del ideal de "blanquedad") de que en "Argentina no hay negros". Los expertos argumentan que, si bien las causas mencionadas tienen apoyatura fáctica, no son suficientes para explicar la casi completa "desaparición" de la negritud. El argumento de la "desaparición" sustenta una velada discriminación que ha dificultado el reconocimiento y la puesta en valor de la presencia negra en la sociedad.

3. Estado del tema

La Argentina fue concebida, durante muchos años, como un país construido a partir de la inmigración europea y aún predomina el imaginario de que el aporte de la población "negra" o "afro" es nulo o inexisten-

te. Dichas imágenes, supuestos y modos de concebir la identidad del país son el resultado de lo que se conoce como proceso de "blanqueamiento", el cual cobra vigencia en el contexto de la constitución del Estado-nación en el siglo XIX y cuya impronta perduró a lo largo de los años hasta nuestros días, a través de la acción de sucesivos gobiernos que negaron la existencia y la presencia de la población negra y afrodescendiente en el país. El ejercicio de la historia, de la antropología y de la arqueología en el siglo XX permitió revisar aquella concepción y dar cuenta de la presencia de esa población en Argentina, inclusive hasta nuestros días.

A fines del siglo XIX, disminuyó drásticamente la cantidad de población afro en los censos. La razón para que se diera ese fenómeno se debió al descenso cuantitativo causado por los sucesos detallados, pero, además, debe considerarse un factor clave la *invisibilización* de la población negra a través de la no inscripción en el registro de personas, la falta de inclusión en los censos, la omisión en los árboles genealógicos, las trabas para su promoción social y las prohibiciones de sus manifestaciones culturales.

4. El proceso de "invisibilización" y la construcción de la blanquedad

Como consecuencia del proceso histórico de invisibilización es muy difícil reconocer y rastrear en la actualidad los distintos aportes e influencias de la población afro. No obstante, podemos reconocer algunas manifestaciones socioculturales de afrodescendientes vinculadas a la música, la danza y en ciertas formas literarias en las que se expresa el candombe, el tango, la milonga y la payada.

Asimismo, es importante destacar que, principalmente en el transcurso del siglo XX, Buenos Aires recibió inmigración de afrodescendientes de países de Latinoamérica y nuevos inmigrantes del continente africano. De esta manera, en la ciudad hoy conviven distintos colectivos afro: afrodescendientes de quinta generación que continúan en territorio argentino; afrodescendientes de quinta generación provenientes de otros países latinoamericanos y afrodescendientes de las inmigraciones africanas recientes. Muchos de estos inmigrantes afro-

descendientes contribuyen en la revalorización y fortalecimiento del espacio sociocultural afro en Buenos Aires.

La narrativa de la "blanquedad" presenta la sociedad argentina como blanca, europea, moderna, racional y católica. Para lograr esta percepción, invisibiliza presencias y contribuciones étnicas y raciales; su presencia es relegada a un pasado y, por lo tanto, se produce una suerte de "ceguera cromática" (Frigerio 2008) respecto de los procesos de mestizaje e hibridación cultural. Al mismo tiempo, se desconoce la relevancia de las contribuciones de los grupos afro a la cultura local.

La invisibilización se da también en la cotidianeidad. La blanquedad no es cuestionada y, aunque la categoría de "negro" no ha desaparecido del imaginario colectivo, su contenido semántico sí se ha modificado. "Negro" es ahora una categoría más ligada a lo social que a lo racial, aunque el componente racial no ha sido totalmente desplazado. El "negro" es el residente de las villas de emergencia (chabolas), el miembro de los sectores populares. Una conocida actriz argentina, rubia de ojos claros y referente indiscutido de un sector social y etario específico de nuestra sociedad (generaciones de más de 50 años), hace poco tiempo expresaba: "Yo soy rubia por dentro y por fuera". Esta expresión condensa varios significados que quizás sólo pueden decodificarse dentro del universo de significaciones de los argentinos. Ser "rubia" por dentro significa ser una persona honesta, respetuosa, digna, "gente de bien". Por contraste, los "negros" serían deshonestos, poco o nada confiables, indignos. Estas percepciones y categorizaciones no pueden ser desligadas en el caso argentino de los procesos políticos, sociales y económicos de las décadas de 1940 y 1950, en que se produjo un desplazamiento de la categoría "negro" hacia los inmigrantes internos que venían a instalarse a las grandes ciudades del país, en busca de mejoras socioeconómicas y al amparo de gobiernos que los elevaban a un protagonismo político nunca antes experimentado por estos sectores. Frente a esta situación, los grupos hegemónicos locales desarrollan estrategias políticas e ideológicas varias, ante la supuesta amenaza de estos grupos a sus intereses. De ahí que surjan categorizaciones como "cabecita negra"[4] o "aluvión zoológico", entre otras, alusiones claras a una animalización, una re-

4 Esta categoría remite, por pretendida analogía, al pájaro del mismo nombre.

misión al terreno "salvaje" de estos grupos, nuevos, extremadamente visibles (amén de amenazadores) en el escenario político urbano. Si bien la categorización es principalmente socioeconómica, el componente racial no se diluye: los inmigrantes[5] representan fenotípicamente un contraste (a modo casi de afrenta) ante la blanquedad deseada y sostenida discursivamente en aquella construcción del Estado-nación argentino desde el siglo XIX. Estos nuevos inmigrantes, con pieles más oscuras (producto del mestizaje entre indios, negros, inmigrantes europeos y criollos) que aquellos inmigrantes externos de principios de siglo, también representaban un peligro racial. No vamos a profundizar este punto porque no es foco del tema que nos ocupa. Sin embargo, era menester marcar la distinción para conocer cómo ha mutado la categoría "negro" en el contexto argentino, incorporando distintos significados conforme los cambios acaecidos en los contextos y procesos sociohistóricos del país.

En este sentido, para distinguir al "negro" (cabecita) del negro afro, se le incorporó a este último otro rasgo fenotípico para su diferenciación del primero (el nuevo "negro"). Ahora el afro es "negro mota". El cabello "mota"[6] es aquel que presenta rizos muy cerrados, característica fenotípica para distinguir racialmente a los afro. Sin duda, estas tipologías sobre "la raza" son altamente cuestionables, cuando no absurdas, y sin ningún asidero científico.

Uno de los méritos del investigador norteamericano Reid Andrews (1989) fue reubicar la presencia negra en Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XIX. Frigerio (2008) refuerza este argumento afirmando que la vida social de los grupos afros en la ciudad era activa, lo cual queda demostrado por la supervivencia de numerosas pautas culturales, como varios periódicos editados por miembros de la comunidad negra y para consumo de esta, realización de reuniones sociales (tertulias) en casas, agrupaciones de carnaval que efectuaban prácticas

---

5 Este grupo estaría formado, en realidad, por los inmigrantes internos (provenientes de las provincias más pobres del interior del país) y los inmigrantes procedentes de países limítrofes.

6 Nudillo o granillo que se forma en el paño, y se quita o corta con pinzas o tijeras (Diccionario de la Real Academia Española).

semanales, la existencia de salas de baile exclusivas para negros, la supervivencia del candombe y de prácticas religiosas afroargentinas.

Sin embargo, desde el siglo XIX, la comunidad afroargentina permaneció invisibilizada (y silenciada). Esta invisibilización comienza a diluirse lentamente en la segunda mitad del siglo XX, cuando aparece un activismo afro con expresiones en diferentes ámbitos de la vida social. Nos referiremos infra a las distintas organizaciones y actividades de militancia de la comunidad afro en Argentina y su vinculación con la revitalización y/o reinvención cultural, según el caso, y de cierto modo, la puesta en valor y salvaguardia de su patrimonio cultural.

Según Andrews (*op. cit.*), durante la segunda mitad del siglo XIX se produce un pasaje de una conciencia africana a una afroargentina. Surgen así asociaciones de ayuda mutua, periódicos editados por afroargentinos, etc. En Buenos Aires, a pesar de que los datos son escasos, se ha demostrado que las reuniones del Shimmy Club[7] y de otras agrupaciones todavía congregaban a un número importante de afroargentinos. Una vez cerrado el Shimmy Club, los negros desaparecieron del espacio público porteño. La práctica del candombe, que había sido uno de los modos más conspicuos de visibilización ante la sociedad mayor, se refugió principalmente en reuniones familiares.

Durante la segunda mitad de la década de 1980, la llegada de inmigrantes negros de distintos países (principalmente de Uruguay y Brasil, pero también de Cuba, Ecuador y Perú) genera un cambio significativo en la situación. Estos inmigrantes se dedicaron a enseñar danza y percusión afro, actividades que le devolvieron algo de visibilidad al grupo (no quizás todavía a lo "afroargentino" estrictamente) en Argentina. En

7 El *Shimmy Club* congregó a los afroargentinos hasta mediados de la década de 1970. Según testimonios de los "habitués" del sitio, que funcionaba en Casa Suiza (ubicada en la zona céntrica de Buenos Aires), los afro dejaron de concurrir porque comenzaron a asistir muchos blancos. "*Y la gente bailaba. Primero bailaba el público, y después salían a bailar los negros viejos, candombe. Y ahí ya no bailaba ningún blanco, no dejaban que ningún blanco baile […] Y además cuando a las doce de la noche se empezaba a tocar esto, el grito que se escuchaba era : „eh, eh, eh, barilo" que quiere decir que entren los tamboreros […] después de las doce de la noche, ya ahí salían los negros capos a bailar, y si ahí se ponía un blanco (que en ese entonces, bueno, siempre se les dijo "chongo") "!Afuera los chongos!!, !afuera los chongos!!", gritaban y entonces los echaban a los blancos"* (entrevista de Alejandro Frigerio a Enrique, afrodescendiente). http://www.revistaquilombo.com.ar/revistas/7/q7.htm)

la década de 1990, ya existe un rico campo cultural afro, como veremos en las secciones que siguen.

5. Actores involucrados en la visibilización y revitalización de la cultura afrodescendiente en Argentina

El activismo negro

Desde mediados de la década de 1990, los grupos de afrodescendientes en Argentina están asumiendo roles de más protagonismo en la sociedad. En ese momento comenzó una ola de actividades políticas, sociales y culturales tendientes a promover la visibilidad de lo afro a nivel local.

En 1996, dos consultores del Banco Interamericano de Desarrollo viajaron a Buenos Aires para contactar grupos negros locales e integrarlos al *Programa de Alivio a la Pobreza en Comunidades Minoritarias de América Latina*. Algunos afroargentinos se movilizaron con esta visita de los representantes del BID y se dio entonces un aumento –lento pero sostenido– de asociaciones afro.

A continuación, haremos un repaso por estas asociaciones y detallaremos cuáles fueron sus acciones en relación a la promoción de la cultura (en estrecha conexión con la acción política) de los grupos afro de Argentina.

África vive

María Lamadrid, descendiente de esclavos argentinos, luego de viajar a un encuentro en Washington, realizado tras la visita de los representantes del BID a Buenos Aires, fundó esta agrupación en julio de 1997. El objetivo de esta organización no gubernamental era combatir la invisibilidad del negro en Argentina, contribuir con la promoción social de estos grupos y reivindicar el lugar del negro en la historia argentina y su cultura. Por lo tanto, África Vive desarrolló actividades políticas, sociales y culturales. El financiamiento de la institución se realizó con

fondos propios de la fundadora con apoyo familiar, y externos de la red de organizaciones AfroAmérica XXI.[8]

El trabajo de África Vive comenzó a conocerse; la organización, a integrarse entre otras minorías (por ejemplo, los pueblos indígenas) y esta incipiente visibilidad llamó la atención de la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires, que les brindó cierto apoyo.

Desde el punto de vista cultural, uno de sus principales logros fue la exitosa organización de un baile en la Casa Suiza –local donde hasta la década de 1970 había funcionado el Shimmy Club– en el año 2000. En abril y agosto del mismo año, se realizó un censo de negros residentes en Buenos Aires, que arrojó una cifra de 200 personas y brindó información sobre la población negra de la ciudad. Pero lo más relevante de este censo fue su significado como elemento de reivindicación simbólica por haber sido realizado con el apoyo del Estado (Frigerio 2008).

En 2000 también, se produjo un quiebre entre grupos afro por una disputa relacionada con el proyecto de una "Casa del Negro".[9] Este proyecto fue gestionado ante el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. El motivo del conflicto era que mientras algunos grupos pretendían que la Casa fuera un espacio exclusivo para afroargentinos, otros proponían que fuera para todos los negros de la Ciudad.

El mérito de África Vive, sin duda, fue su carácter pionero para sistematizar, organizar, dar visibilidad a la acción de los afro en la Ciudad e impulsó la organización de otros grupos en pos de objetivos similares.

---

8 Esta red fue constituida por los mismos promotores del BID que visitaron Buenos Aires en 1996. Su objetivo era continuar la integración de los grupos afroamericanos que iban convocando.

9 En 2004, una activista cultural afroecuatoriana alquiló una antigua casa en el barrio de San Telmo para instalar un centro cultural. Su directora afirmó que en el subsuelo de la casa habrían vivido como sirvientes y, aún, que estarían enterrados esclavos africanos. Comienzan los planes para instalar un centro cultural negro o un museo afroargentino y, con tal fin, se realiza una presentación ante la Defensoría del Pueblo de la Ciudad para preservar el local. El proyecto se frustra cuando el dueño del inmueble decide descontinuar el contrato de alquiler al recibir una oferta económicamente más ventajosa.

Casa de la Cultura Indo-Afroamericana (Santa Fe, prov. de Santa Fe)

La actividad pionera de esta asociación en el país es significativa y un dato importante es que se trata de una de las pocas organizaciones reconocidas que no están ubicadas en la Ciudad de Buenos Aires. Fue fundada con anterioridad a África Vive y sus representantes tuvieron un rol fundamental en la movilización del incipiente movimiento negro en el país. Participaron activamente en la prueba piloto de INDEC.[10] En 2003, comenzaron las reuniones entre agencias internacionales, funcionarios de INDEC y activistas afro para la formulación de una pregunta sobre descendientes de africanos por ser incluida en el próximo censo que se realizará el 27 de octubre del presente año. Esta decisión fue avalada por la tendencia a la inclusión de temáticas afro en las agendas de organizaciones trasnacionales y agencias multilaterales como UNESCO, OEA, OIT, BID, Banco Mundial, Fundación Kellog, Fundación Interamericana, Fundación Ford, lo cual informa los discursos y reclamos de los grupos locales. El Banco Mundial ofreció financiamiento para la campaña de sensibilización, orientada a que los posibles "afrodescendientes" estuvieran en condiciones de autoidentificarse como tales.

Con respecto a las preguntas, en primer lugar, se opta por la categoría "afrodescendiente", ya que se incluye de esta forma un espectro amplio de individuos. Para el diseño del instrumento de medición cuantitativa, se barajaron cuatro preguntas en cuanto a "afrodescendiente": dos de ellas apuntaban a identificar a los argentinos descendientes de africanos esclavizados, otras dos incluían a africanos y sus descendientes y, por último, a afrolatinoamericanos y sus descendientes (Frigerio y Lamborghini 2009).

Las políticas censales presentan una dimensión emocional ligada al reconocimiento oficial (López 2005). En otras palabras, el censo no solamente arroja cifras demográficas, sino que puede representar una herramienta de legitimación para el reconocimiento de categorías de identidades colectivas, como en este caso. López indica que los

10 Instituto Nacional de Estadística y Censos.

activistas escogieron el término “afrodescendiente” porque “sintetiza” las problemáticas que afrontaban: 1) expresa una identidad política latinoamericana que sustituye el término “negro”, con vínculos histórico-ideológicos con la sociedad colonial y 2) privilegia la ascendencia sobre el color. Este último punto es importante en el caso de los afroargentinos, quienes estarían en cierta desventaja por sus rasgos fenotípicos blanqueados. Por otra parte, el uso del término “afrodescendientes” permitiría incluir a argentinos blancos que se reconocen como descendientes de africanos y a inmigrantes negros. Se adoptó, además, por ser la categoría de autoidentificación consensuada en la Conferencia de Durban.

La prueba piloto se realizó en un barrio de la ciudad de Santa Fe (provincia de Santa Fe) y en un barrio de la Ciudad de Buenos Aires.

Las asociaciones de caboverdeanos

La migración caboverdeana a la Argentina comenzó a fines del siglo XIX y se vuelve relevante a partir de la década de 1920. A diferencia de otros grupos africanos, los caboverdeanos no llegaron como esclavos, sino en busca de mejorar sus condiciones de vida económica y social (como el resto de los inmigrantes a la Argentina de ese entonces). Los caboverdeanos se instalaron en los sitios portuarios de La Boca (barrio de la Ciudad de Buenos Aires), Dock Sud (partido de Avellaneda, provincia de Buenos Aires), y en Ensenada (partido de Ensenada, Gran La Plata, provincia de Buenos Aires).

Las primeras asociaciones caboverdeanas fueron la Sociedad de Socorros Mutuos de Ensenada (1927) –hoy Asociación Social, Cultural y Deportiva Caboverdeana de Ensenada– y la Unión Caboverdeana de Dock Sud. Los caboverdeanos en Argentina no constituyeron grupos cerrados, hablan perfectamente el español (no han enseñado el “criol”[11] a sus hijos y están integrados a la sociedad local, pues en su mayoría están casados con no caboverdeanos. Desde el punto de vista cultural, mantienen algunas prácticas vinculadas al ciclo vital (Maffia 2000): danzas, en ocasiones festivas visten sus trajes típicos, etc.

11 El “criol” es la lengua hablada por los nativos de Cabo Verde. Está compuesto por un conjunto de dialectos y fusiona el portugués con elementos de lenguas africanas.

La tendencia a la disolución del grupo en la sociedad mayor está siendo revertida actualmente por las nuevas generaciones. Estos jóvenes, de segunda o tercera generación, están ocupando los espacios de activismo, en términos de movilidad social, expresión cultural y participación política. Como resultado, a partir de la participación en fiestas, ferias, exposiciones de colectividades y en instituciones que agrupan a inmigrantes de diferentes orígenes, los espacios de sociabilidad se han ampliado para los caboverdeanos. Así, han podido hacerse de un espacio tanto en esos ámbitos como cada vez más en los medios de comunicación; a medida que afianzan su pertenencia identitaria, la proyectan al resto de la sociedad. Uno de los grupos más conspicuos es el de los activistas caboverdeanos, vinculados con organizaciones afroargentinas, con otros activistas "negros" en América y con intelectuales locales. Ellos definen su "cultura" como "cultura caboverdeana con influencia africana" (Maffia *op.cit.*). Ambas asociaciones –de Dock Sud y de Ensenada– organizan jornadas culturales, cuerpos de baile, coros, conjuntos musicales, muestras de pintura y de artesanías, videos elaborados por sus miembros, etc. Asimismo, han generado sus propios programas de radio para difundir sus manifestaciones culturales a través de los medios de comunicación. Hace unos años, se ha constituido una nueva asociación de descendientes de caboverdeanos en la ciudad de Mar del Plata, otro de los puertos donde se instalaron estos inmigrantes tras su llegada.

Casa de África en Argentina

"La Casa de África" se funda en Buenos Aires el 17 de agosto de 1995. Según afirman en su página web: "para promover asuntos culturales entre África y Latinoamérica, la convivencia interreligiosa y la difusión de los valores básicos del Islam: **Paz, Hermandad, Convivencia**" (resaltado en el original).[12]

El origen de la fundadora es caboverdeano, por lo que vemos la estrecha interrelación que existe entre las organizaciones afroargentinas.

12 http://www.casadeafrica.com.ar

Del mismo texto de presentación de la página se desprende el siguiente párrafo:

> La idea de fundar esta casa se remonta a muchos años atrás, con la historia de su madre [de la fundadora]. Ella nació en San Vicente, una de las islas de Cabo Verde. Ha pasado su infancia y adolescencia viviendo en una familia africana genuina, comiendo comidas típicas, escuchando músicas típicas e historias de su abuela. Estos aspectos habían sido un sello en su vida, y por eso, tomó la decisión de financiar un lugar donde poder compartir la cultura africana. Cuando iniciaron este proyecto, pocas personas sabían algo sobre el continente Africano.[13]

Entre sus objetivos proclaman: 1) promover la difusión de la cultura africana, 2) ofrecer un espacio de aglutinamiento de las "diferentes etnias africanas" que habitan en Argentina, 3) desplegar actividades sociales, culturales, científicas y técnicas, vinculadas con las personas de origen africano en Argentina, brindándoles orientación y apoyo para un "más amplio desarrollo cultural africano en el país", 4) fomentar el intercambio cultural con los grupos y Estados africanos.

Entre las actividades de la organización pueden mencionarse: ayuda social a refugiados africanos, muestras fotográficas, conferencias, ferias y festivales, realización de videos, programa radial, auspicios a actividades con contenidos africanos oficiales y privados, participación en el Foro de INADI (ver infra).

Asociacion Misibamba. Comunidad afroargentina de Buenos Aires

Esta organización está ubicada en el Partido de Merlo, Provincia de Buenos Aires. La denominación "Misibamba" alude a una forma de candombe africano.[14] En su página web, como forma de presentación de la asociación y neta diferenciación respecto de otras, puede leerse:

13 http://www.casadeafrica.com.ar

14 http://www.misibamba.org/solapas.htm

> Teniendo en cuenta que existe población negroafricana en lo que hoy es nuestro país a partir del siglo XVI, y que ha constituido parte activa en las luchas por la independencia; y que desde el siglo XVII comenzamos a gestionar y formar un movimiento social de raíz étnica, como por ejemplo a través de las *denominadas "salas de Nación", creación de periódicos, asociaciones civiles,* sociedades de fomento, sociedades de ayuda mutua y otros tipos de ONGs; este emprendimiento intenta constituirse como un hilo de continuidad entre nuestros antepasados y las generaciones venideras. En la actualidad, nosotros, los afroargentinos continuamos cultivando nuestras raíces culturales que datan de tiempos coloniales y que nuestros antepasados supieron conservar con profunda espiritualidad y sabiduría, así como transmitirla a las generaciones más jóvenes.[15]

Se desprende de estos párrafos, y del resto del texto, que la identidad asumida es la de "afroargentinos de tronco colonial". Cirio (2010) explica que a fines de 2007 se creó la Asociación y que hoy cuenta con 250 socios. Como resultado de talleres participativos de carácter interno, se gestó la categoría "afroargentino de tronco colonial". El autor sugiere que la terminología hasta entonces empleada para nominar a los grupos afro resultaba obsoleta por connotar una carga peyorativa –"fruto de un discurso histórico separatista (negro, moreno, etc.)"–, por hacer referencia a una condición estamental, legal y simbólica perimida (mulato, mestizo, esclavo, etc.) o por la vaguedad de otros términos que pretenden abarcar con inexactitud histórica y cultural todo el proceso de la diáspora africana en América (afro, afrodescendiente, etc.).

A partir de la combinación del prefijo "afro" –que denota el origen– y el término "argentino"–expresión de adscripción geopolítica–, la denominación pretende contrarrestar cualquier intento de extranjerización. Por otra parte, "del tronco colonial", dice Cirio, testimonia la filiación sociohistórica de sus ancestros, poniendo énfasis de no ser negros *en* Argentina, sino *de* Argentina. Por último, este grupo rehúsa participar en eventos sobre la cultura negra *en* la Argentina, como si se tratara de

15 http://www.misibamba.org/institucional.htm

una cultura visitante (como la de los inmigrantes afrouruguayos) o al paso (como los inmigrantes africanos actuales) (Cirio 2010).

Las actividades de la organización se centralizan en la difusión y promoción de la cultura afroargentina, con especial énfasis en el *revival* del candombe. A estos fines, se abocan al dictado de seminarios, conferencias, talleres y recitales, la realización de materiales audiovisuales para divulgación, la creación de una publicación periódica centrada en su problemática, la participación en los medios de comunicación y la creación de un programa radial. Asimismo, se proponen, a través de todas estas actividades, combatir el racismo, la xenofobia y la discriminación y fortalecer la visibilidad de los afroargentinos en la sociedad.

Foro del INADI

Si bien es cierto que estrictamente este punto no aborda las acciones de una organización de activistas afro, el Foro del INADI ((Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo) representó un espacio de aglutinamiento afro importante. Lo más destacable es, quizás, que la convocatoria fue realizada por un organismo estatal.

En 2006 se produce un cambio en la dirección de la INADI. Este organismo –que hasta entonces había mostrado casi nulo interés por los afrodescendientes– incluye a este último grupo en los foros que pretenden "*abordar la temática de la discriminación de maneras específicas*".[16] El foro se denominó "de afrodescendientes" (en su versión original "de afrodescendientes y africanos"). Estaba compuesto por un afrouruguayo, una afroargentina (de la comunidad caboverdeana) y un afroperuano.

El Foro del INADI se inaugura el 10 de octubre de 2006 y se aprovecha la ocasión como símbolo del "contrafestejo" del Día de la Raza, el 12 de octubre. Se lleva a cabo, entonces, una celebración pública en la Plaza Dorrego (Barrio de San Telmo, ciudad de Buenos Aires), y un desfile hasta el lugar donde en ese momento se estaba disputando la "Casa del Negro". Durante el año 2007, el INADI organiza el "Mes de la Cultura Afroargentina en Buenos Aires", dentro del cual se realiza

16 http://inadi.gob.ar/

el "Primer Congreso Argentino de Afrodescendientes" con talleres sobre discriminación y cultura afroargentina. En los dos años siguientes (2008, 2009), el INADI incrementa sus actividades de promoción de y entre los afrodescendientes, destinadas a la visibilización cultural del grupo: jornadas, actos oficiales con representantes de embajadas (Brasil y Angola), bailes religiosos, desfiles de tambores, mesas de debate, etc. Un evento importante desarrollado bajo el patrocinio del INADI fue el "*Primer Encuentro Artístico de Candombe Afroargentino*" cuyo fin era difundir el candombe, al cual nos referiremos más adelante. La actividad convocó una importante cantidad de público, la mayor parte compuesto por jóvenes porteños blancos de clase media. Según Frigerio y Lamborghini (2009), el balance de la acción de INADI arrojaría una línea de acción más cercana a la promoción de espectáculos artísticos que un trabajo orientado a modificar las condiciones estructurales de discriminación racial. No se logra, tampoco, una integración a través de este organismo a las esferas del Estado, como sostiene, por ejemplo, uno de los objetivos estipulados en el correspondiente programa: "fortalecer la participación de los/as afros en el proceso democrático, especialmente en lo que se refiere a la lucha contra el racismo".

Diáspora africana en Argentina

En años recientes, los militantes afro más antiguos adoptaron el término "diáspora africana" en o de Argentina, para incluir a activistas africanos.

Esta organización plantea un punto de disidencia fundamental con INADI que es la no coincidencia respecto de las políticas culturales aplicadas como forma de combatir el racismo en Argentina. Frigerio y Lamborghini citan a la titular de ese organismo:

> *El INADI promueve estas actividades porque no nos conforma trabajar* simplemente contra la discriminación, porque no trabajamos simplemente contra el racismo, lo que queremos en un cambio cultural que valorice nuestras raíces, y *que, de alguna manera, valorice las diferencias y las diversidades, [para que] […]* en la vida cotidiana, permita que lo afro esté presente y que nunca más haya una sola persona que maltrate a una persona por el color de la piel,

o que de alguna *manera pretenda discriminar* (Discurso dado en el "Primer Encuentro Artístico de Candombe Afroargentino", marzo de 2009, citado en: Frigerio y Lamborghini 2010).

El secretario general de África y su diáspora, por su parte, sostuvo:

> […] las pocas acciones que parten del Estado tienden a identificar a las personas negras exclusivamente en términos de manifestaciones culturales. Esto también es una forma de cosificación, producto de un tipo de racismo institucional que existe, se ejerce y se acentúa en ciertos organismos estatales en la Argentina. Se promueven desfiles y bailes que continúan estigmatizando a los afrodescendientes, al vincular sus aportes exclusivamente a lo artístico, especialmente la danza, lo cual fortalece un espíritu de falsa integración y *visibilización.*[17]

Una vez desligados del "foro afro" de INADI, África y su Diáspora se integran al Consejo Consultivo de la Sociedad Civil de la Cancillería Argentina y organizan en este nuevo espacio la "Comisión de Afrodescendientes y Africanos/as" en octubre de 2008. Este Consejo de Cancillería funciona con el objetivo de promover el intercambio entre funcionarios y representantes de la sociedad civil, para fortalecer los procesos de integración regional en el marco de MERCOSUR y de América Latina. Participan en este ámbito organizaciones comunitarias, empresas, sindicatos, ONG, universidades, movimientos sociales, cooperativas, etc. Las actividades y debates que se desarrollan entre todos estos actores sociales contribuyen a la elaboración de políticas en relación con el exterior. Según Frigerio y Lamborghini, la inclusión de un grupo afro en este contexto tiene un innegable valor simbólico, pero no fue significativo en cuanto a su injerencia en políticas concretas.

Cabe destacar que esta asociación, además, se ha interesado por los vínculos de los grupos afrodescendientes y africanos y el campo de los

17 Entrevista disponible en: http://www.clam.org.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=6190&sid=51&tpl=printerview.

derechos humanos[18], organizando en 2009 el "*Primer Encuentro de Derechos Humanos y Cultura Afro en Argentina*", realizado en dependencias de organismos oficiales.

Nueva inmigración africana: la ampliación de la diáspora

En la década de 1990 llegan al país africanos provenientes de Senegal, Mauritania, Liberia, Sierra Leona, Nigeria, Malí. Tres nuevas asociaciones de residentes africanos, de nigerianos y de malianos, son formadas. En los últimos tiempos, según indica Miriam Gomes (investigadora académica, una de las principales representantes de los caboverdeanos en Argentina y referente local de los afrodescendientes), solo los senegaleses de Casamance[19] se reúnen con regularidad. La mayor parte de los africanos de Mauritania y Liberia retornaron a sus países; los nigerianos han constituido la Asociación de Nigerianos en el Río de La Plata; la población de Sierra Leona creció en número y tienen un bar cultural donde se congregan habitualmente. Por último, los malianos, sin tener una organización formalizada, se reúnen en Dock Sud (Maffia 2000).

Otras organizaciones

El listado de organizaciones arriba mencionadas reúne a aquellas que han sido más visibles en el activismo afro en Argentina. Sin embargo, esa lista no agota todas las agrupaciones dedicadas a difundir y promover las cuestiones afro en el contexto argentino. Podemos mencionar, además, Comedia Negra de Buenos Aires –cuya fundadora, Carmen Platero, es cantante y referente afroargentina–, Instituto Palmares, Grupo de Danzas Afroecuatorianas, Unión Africana del Cono Sur, Afroatelier de Artes de Argentina, A Turma da Bahiana, SOS Racismo Argentina, AMME, Comunidad de Sierra Leona.

---

18 Otro ejemplo de la estrecha conexión existente entre la militancia política y el activismo cultural entre estos grupos.

19 El área de Casamance se localiza en el suroeste de Senegal, entre Gambia al norte y Guinea-Bissau al sur, incluyendo la cuenca del río Casamance.

6. El rol del estado

Hemos visto que algunos organismos oficiales se han ocupado, si bien aún no lo suficiente, de las problemáticas de los grupos afrodescendientes. Hemos repasado la participación del INDEC en el diseño, planeamiento e implementación de una prueba piloto para la eventual incorporación de la pregunta sobre afrodescendencia en el próximo Censo Nacional 2010; el interés demostrado por la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires en algunas acciones llevadas a cabo por África Vive; el Foro del INADI, como espacio de interacción, defensa y promoción de lo afro; el Centro Cultural Fortunato Lacámera, que como veremos más abajo, depende del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y apadrina una de las comparsas que participan de los eventos de candombe; la organización de varias jornadas y reuniones académicas con el auspicio de la Comisión de Patrimonio Histórico y Cultural de la Ciudad de Buenos Aires (dependiente del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires); investigación, docencia y promoción cultural llevada a cabo por el Museo Liniers[20], en Alta Gracia, provincia de Córdoba (sobre todo en temas referidos a la "Ruta del Esclavo").

Actualmente, la Secretaría de Cultura de la Nación también está participando activamente a través de varias acciones e iniciativas que apuntan a la promoción, puesta en valor y difusión del patrimonio cultural de afrodescendientes. Sus representantes, tanto académicos como funcionarios, han realizado presentaciones y participado en debates, seminarios, jornadas, reuniones científicas, etc. Asimismo, la Dirección de Patrimonio y Museos ha convocado a investigadores para desarrollar estudios especializados y panoramas temáticos sobre la realidad afro en Argentina hoy.

20 Dependencia de la Dirección de Patrimonio y Museos, de la Secretaría de Cultura de la Nación.

7. Listado de investigadores e instituciones dedicadas al estudio de lo afro en argentina

Los trabajos académicos sobre la temática afro en Argentina pueden clasificarse de acuerdo con las disciplinas y según la especificidad temática. Los historiadores, los antropólogos y los especialistas en relaciones internacionales son los que han abordado la problemática negra, desde distintas perspectivas. Frigerio (2008) sostiene que los historiadores se han focalizado en estudios históricos sobre esclavos y los negros libres (especialmente entre los siglos XVII y XIX); los segundos, en la cultura y la situación actual de los afroargentinos y de los migrantes afroamericanos contemporáneos, mientras que los terceros abordan las sociedades y Estados africanos y sus relaciones con Argentina. Lo cierto es que el retorno a la visibilidad de un grupo de afroargentinos y de migrantes negros recientes de otros países dinamizó el campo de los estudios afroargentinos. El mismo autor efectúa la siguiente distinción:

1. Estudios clásicos sobre afroargentinos

En esta categoría ubica a Ricardo Rodríguez Molas (cultura y música); Néstor Ortiz Oderigo (música), Luis Soler Cañas (perspectiva histórica). Estos trabajos constituyen una transición entre los escritos de corte ensayístico de Rossi (1926), Kordon (1938) y Lanuza (1942)[21], y los estudios históricos contemporáneos.

Analizan aspectos culturales, especialmente musicales y dancísticos, de los afroargentinos, pero su perspectiva teórica aún presenta dificultades para analizar los procesos de mestizaje y de hibridación cultural. La perspectiva es netamente culturalista –con especial énfasis en la "pureza" original de las pautas culturales– y niegan la relevancia de la comunidad negra de su misma época. La idea subyacente es que si

21 Vicente Rossi (1926), *Cosas de negros*, Buenos Aires: Hachette; Bernardo Kordon (1938), *Candombe: contribución al Estudio de la Raza Negra en el Río de la Plata*, Buenos Aires: Continente; José Luis Lanuza (1942), *Los Morenos*, Buenos Aires: Emecé.

los ejecutantes del candombe eran muy claros, blanqueados, el género también era "impuro".

2. Estudios históricos contemporáneos sobre los afroargentinos

En la década de 1980 aparecen los primeros trabajos con un carácter menos ensayístico y con perspectivas netamente provenientes de la disciplina histórica. El primero es un artículo de Marta Goldberg, de 1976[22], que ofrece información demográfica sobre la situación de los afroporteños de la primera mitad del siglo XIX. La obra de Elena Studer (1984)[23] es también una importante referencia para el estudio de la esclavitud. El norteamericano George Reid Andrews publicó *Los Afro-Argentinos de Buenos Aires (1800-1900)*, uno de los trabajos más completos porque cubre todas las dimensiones de la vida social de los afroargentinos en un extenso período (demografía, cultura, política, etc.). Entre 1980 y fines de 1990 aparecen los trabajos historiográficos más ricos sobre afroporteños, la mayoría focalizados en la primera mitad del siglo XIX. Estos presentan una metodología más depurada y una mayor amplitud temática. Rosal (1981)[24] trabaja sobre religión; Chamosa (1995)[25] aborda la sociabilidad y las relaciones de clientelismo en las naciones africanas; Cejas Minuet y Pieroni (1994)[26], las mujeres; Guzmán (1989)[27], el mestizaje en las provincias del interior;

22 Marta Goldberg (1976), "La Población Negra y Mulata de la Ciudad de Buenos Aires 1810-1840". En: *Desarrollo Económico 16*, Buenos Aires: IDES, pp. 75-99.

23 Elena Studer (1984), *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*. Buenos Aires: Libros de Hispanoamérica.

24 Miguel A. Rosal (1981), "Algunas consideraciones sobre las creencias religiosas de los africanos porteños (1750-1820)". En: *Investigaciones y Ensayos* 31, pp. 369-382.

25 Oscar Chamosa (1995), *Asociaciones africanas de Buenos Aires 1823-1880. Introducción a la sociabilidad de una comunidad marginada*. Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Luján.

26 Mónica Cejas Minuet y Mirta Pieroni (1994), "Mujeres en las naciones afroargentinas de Buenos Aires". En: *América Negra*, nº 8, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp.133-145.

27 María Florencia Guzmán (1989), "Negros en el Noroeste". En: *Todo es Historia* 273, Buenos Aires.

Saguier (1995)[28], la resistencia cotidiana, y Goldberg y Mallo (2000)[29], la salud de los esclavos.

3. Estudios sobre afroargentinos y migrantes afroamericanos contemporáneos

Frigerio cita a Anglarill (1983) quien dice, sobre el estado de los estudios africanos en Argentina, que:

> *No han alcanzado el nivel de desarrollo de otros países, y la razón evidente es* la falta de estímulo que supone la virtual desaparición de los descendientes de *esclavos.*[30]

La actividad de militancia de los grupos afro despertó el interés antropológico sobre el tema. Hubo antes algunas excepciones como los trabajos de Ratier (1977)[31] y Kussrow (1980).[32] Más tarde Frigerio (1993)[33] aborda la temática de la supervivencia del candombe en las fiestas del Shimmy Club; Cirio (2001)[34], sobre el culto a San Baltazar, y Martín (1994)[35] sobre la influencia afro en la murga porteña. Otero

28 Eduardo Saguier (1994), "Cimarrones y bandoleros y el mito de la docilidad esclava en la historia colonial rioplatense". En: *Canadian Journal of Latin and Caribbean Studies*. Toronto.

29 Marta Goldberg y Silvia Mallo (2000), "Enfermedades y epidemias de los esclavos". En: *Todo es Historia* 393, pp. 60-69.

30 Nilda Anglarill (1983), *Estudios africanos en Argentina: Estado actual de investigación sobre el tema.* Trabajo presentado en el Tercer Congreso Internacional del ALADAA, Río de Janeiro, 1-5 de agosto. Citado en Frigerio (2008).

31 Hugo Ratier (1977), "Candombes porteños" En: *Vicus* 1, pp. 87-150.

32 Alicia C. Q. de Kussrow (1980), *La Fiesta de San Baltasar. Presencia de la Cultura Africana en el Plata*, Buenos Aires: ECA.

33 Alejandro Frigerio (1993), "El candombe argentino: Crónica de una muerte anunciada". En: *Revista de Investigaciones Folklóricas* 8, pp. 50-60.

34 Pablo Cirio (2001), *Africanismos y construcción de la tradición negra en el culto a San Baltazar en la Argentina*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Buenos Aires.

35 Alicia Martín (1994), "Los hijos de la Luna: Relatos de vida de un cantor murguero". En: *Revista de Investigaciones Folklóricas* 9, pp. 62-69.

Correa (2000)[36] realiza su tesis de maestría sobre las construcciones identitarias de los afroargentinos; López (2002)[37], su tesis de licenciatura sobre el candombe afrouruguayo en Buenos Aires; Domínguez (2004)[38], una tesis de maestría sobre la militancia negra local.

Por su parte, Maffia (1986)[39] es pionera en el estudio de la comunidad caboverdeana. Geler (2003) trabajó sobre la prensa afroargentina en la década de 1880, desde la perspectiva de la memoria y del género. Desde la arqueología, cabe mencionar el libro de Schavelzon (2003).[40] Picotti (2001)[41] compiló un texto fundamental para los estudios afroargentinos porque reúne trabajos de los principales investigadores sobre la temática; Pineau (1999)[42] es otra de las autoras destacadas en el campo de los estudios africanos desde la perspectiva argentina.

De cada autor hemos hecho referencia, de manera casi ilustrativa, a uno de sus trabajos; pero, naturalmente, la producción de cada uno de estos académicos supera ampliamente lo consignado en este informe. Asimismo, aquí no hemos cubierto el listado completo de especialistas abocados a la temática; solo hemos querido ofrecer un panorama general de los estudios los más representativos acerca de los afroargentinos.

---

36 Natalia Otero Correa (2000), *Afroargentinos y caboverdeanos: Las luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en la Argentina*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Universidad Nacional de Misiones.

37 Laura López (1999), *Candombe y negritud en Buenos Aires: Una aproximación a través del folklore*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Buenos Aires.

38 Eugenia Domínguez (2004), *O afro entre os imigrantes em Buenos Aires. Reflexoes sobre as diferentas*. Tesis de Maestría. Programa de Pos-graduacao em Antropología Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

39 Marta Maffia (1986), "La inmigración caboverdeana hacia la Argentina. Análisis de una alternativa". En: *Trabalhos de Antropología e Etnologia* 25, pp. 191-207.

40 Daniel Schavelzon (2003), *Buenos Aires negra. Arqueología histórica de una ciudad silenciada*. Buenos Aires: Emecé.

41 Dina Picotti (comp.) (2001), *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina.

42 Marisa Pineau, (1999), "La expansión colonial y el imperialismo moderno", "Asia y África entre dos guerras" y "Las descolonizaciones de Asia y África". En: Fradkin, Raúl (coord.) *Historia. El mundo contemporáneo. Siglos XVIII, XIX y XX.* Buenos Aires, Estrada.

Entre otras instituciones que han abordado estas problemáticas, podemos mencionar la Universidad de Buenos Aires (Sección Interdisciplinaria de Estudios de Asia y África), la Universidad Nacional de La Plata, FLACSO, Universidad Nacional de Córdoba. A mediados de la década de 1990, se impulsó desde el Comité Argentino del Consejo Internacional de Museos, una organización no gubernamental, un Encuentro de Representantes de Museos de América Latina y África. La actividad –llevada a cabo al poco tiempo del inicio del proyecto de La Ruta del Esclavo[43], contó con la colaboración del Instituto de Asia y África de la Universidad de Buenos Aires.

Presencia de afrodescendientes en los medios

La presencia de afrodescendientes argentinos en los medios de comunicación locales ha sido escasa, en comparación con otros grupos. Hemos encontrado la mayor cantidad de notas, artículos y entrevistas en periódicos de orientación centro-izquierda (como *Página 12*), en menor proporción en *Clarín* (orientación centro)[44] y casi ninguna referencia en *La Nación* (conservador).[45] En *Página 12*, además de alusiones a las expresiones culturales, se presentan artículos sobre la situación de desventaja de estos grupos en la sociedad; por ejemplo, la nota sobre

43 "La Ruta del Esclavo" es un proyecto de UNESCO iniciado en 1994 en Ouidah (Benin). Sus objetivos son "contribuir a una mejor comprensión de sus causas y modalidades de funcionamiento, las problemáticas y consecuencias de la esclavitud en el mundo […]; evidenciar las transformaciones globales y las interacciones culturales derivadas de esa historia; contribuir a una cultura de paz propiciando la reflexión sobre el pluralismo cultural, el diálogo intercultural y la construcción de nuevas identidades y ciudadanías". El proyecto desempeñó un papel importante en el reconocimiento de la trata negrera y la esclavitud como crimen contra la humanidad por las Naciones Unidas en 2001 durante la Conferencia Mundial contra el Racismo de Durban: http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-RL_ID=25659&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION =201.html

44 Estas calificaciones sobre la orientación política de la línea editorial de los periódicos mencionados están empleadas de manera descriptiva, con el único objetivo de ubicar al lector en el marco del presente informe.

45 Sin embargo, una interesante entrevista a la especialista Dina Picotti apareció en los últimos días en el periódico La Nación sobre las "raíces negras de la Argentina" http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1313289 (9 de octubre de 2010).

desalojo de la sede del Movimiento Cultural Afro, a la que hemos hecho referencia más arriba; sobre la colaboración entre organismos estatales y algunos activistas afrodescendientes, por ejemplo, la elaboración de un manual en conjunto con INADI; las acciones tendientes a cubrir la prueba piloto para el censo de 2010.

Otro medio que cubrió los Encuentros de Candombe fue el sitio periodístico *online* Indymedia.[46] Cabe aclarar que sí existen varios sitios *online* dedicados a los afrodescendientes, administrados por los mismos grupos, por especialistas académicos o por usuarios interesados en la temática.

La mayoría de los artículos, entrevistas, etc. tienen fecha posterior al año 2000. Eso coincide con los hallazgos de los especialistas, más arriba mencionados, sobre la menor visibilidad de los grupos de afrodescendientes en períodos anteriores. Algunos noticieros televisivos también han cubierto estas expresiones culturales, desde la espectacularidad, pero nunca en la medida en que cubren otro tipo de eventos o hechos.

El interés mediático aún no es significativo y la visibilización es insuficiente como para considerar que la prensa argentina apoya, o al menos acompaña, activamente las acciones reivindicativas y de visibilización cultural del colectivo.

El investigador Alejandro Frigerio comenta en su blog:

> El día después del evento [el desfile de tambores de 2009] *Clarín, La Nación, Crítica, Página 12 y Crónica* prefirieron cubrir el derrumbe del dominó gigante que conmemoraba la caída del muro de Berlín. Ninguno –con la excepción de una nota de *Crítica* del domingo, que enfatizaba más la visita de Afro Reggae– le dedicó una línea a la celebración ni al desfile de tambores.[47]

Esta afirmación sintetiza la presencia y visibilidad de los grupos de afrodescendientes en los medios de comunicación.

Algunos ejemplos de artículos y entrevistas periodísticos sobre la temática afrodescendientes en Argentina:

---

46 http://argentina.indymedia.org/news/2008/10/631851.php

47 http://alejandrofrigerio.blogspot.com/2009/11/argentina-tambien-es-afro-o-el-muro-no.html

Candombe del 25, 6ta. Llamada
http://argentina.indymedia.org/news/2010/05/733222.php

Candombe el 25 de mayo en La Plata
http://argentina.indymedia.org/news/2006/05/409310.php

Candombe en el Meridiano V
http://argentina.indymedia.org/news/2009/11/702873.php

Encuentro de Candombe
http://argentina.indymedia.org/news/2009/10/696575.php

Entrevista a Dina Picotti
http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1313289

La Nación, Un pequeño triunfo negro
http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=735432

Entrevista a Pablo Cirio
http://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-128907-2009-07-27.html

Segundo Encuentro de Candombe
http://argentina.indymedia.org/news/2008/10/631868.php

Sonidos otros. Llamada de Candombe
http://argentina.indymedia.org/news/2005/05/295194.php

Cabe agregar en este apartado que los grupos activistas han creado sus propios espacios mediáticos, entre los que destacan los programas radiales y algunas producciones gráficas. Asimismo, es importante la presencia en la red Internet de páginas web y blogs con contenido relacionado con la cultura afrodescendiente y administrados por organizaciones de afrodescendientes (Agrupación Misibamba[48], Asociaciones de Caboverdeanos[49], Movimiento Afrocultural[50], Revista Quilombo[51], algunos grupos de candombe, etc.), por investigadores particulares

48 http://www.misibamba.org

49 http://www.aeeberisso.com.ar/caboverdeana/index.htm

50 http://movimientoafrocultural.blogspot.com/

51 http://www.revistaquilombo.com.ar/

(Frigerio, por ejemplo, mantiene un blog que se renueva con bastante periodicidad)[52], y por algunas instituciones: Cátedra UNESCO de Turismo Cultural[53], Museo de la Estancia Jesuítica de Alta Gracia[54], Centro Cultural Fortunato Lacámera[55], entre otros.

8. Acciones educativas

Educación formal

Tradicionalmente, los textos escolares han construido una imagen de los negros solamente vinculada con el pasado colonial. En las fiestas escolares, por ejemplo, históricamente –y aún hoy– la "vendedora de empanadas", "el negrito de las velas", etc. son los personajes que encarnan a los negros de la colonia. Fuera de esa fecha (especialmente, el 25 de mayo, "Día de la Patria"), no hay presencia de representantes afro en otras celebraciones escolares.

Sin embargo, este año, a partir de un proyecto en colaboración entre activistas afrodescendientes, el INADI y editoriales de manuales escolares, cambia la situación. La iniciativa apunta a "incorporar temáticas contra la discriminación y a favor del reconocimiento de la diversidad en los manuales escolares". Se apunta a tres ejes: los pueblos originarios, los afrodescendientes y el género. Las editoriales que se han sumado al proyecto son las más reconocidas en temas didácticos y sus manuales son siempre los más empleados en las escuelas argentinas. Estas casas editoras son Santillana, Ediciones SM, Estrada y Puerto de Palos. Así, el acuerdo compromete a más del 70 por ciento del mercado editorial de libros de texto.

El proyecto comenzó a gestarse en 2008 y tiene como objetivo romper con el estereotipo del negro asociado con la esclavitud y la colonia: la construcción prevaleciente (por no decir única) en el currículo escolar, especialmente en la escuela primaria (foco del proyecto). Los con-

52 http://alejandrofrigerio.blogspot.com/

53 http://www.turismoculturalun.org.ar/activ_semin_escla_prog.htm

54 http://www.museoliniers.org.ar/

55 http://ccflacamera.blogspot.com/

tenidos no solamente abarcan el área de ciencias sociales, sino también ciencias naturales y lengua. Asimismo, se recomiendan libros, sitios web, visitas a museos, para acompañar ese proceso de desnaturalización de la imagen de lo afro en la sociedad argentina y recomponerla desde la noción de diversidad.

Educación informal

La enseñanza del candombe se ha sistematizado y se realiza principalmente mediante transmisión oral, copia y repetición a través de la observación de aquellos que ya tocan. Este aprendizaje es a menudo espontáneo, en la calle, aunque también se ofrece a través de talleres y seminarios (por ejemplo, talleres de candombe, clínicas de percusión, etc.). Estas actividades, en un principio, solo estaban a cargo de afrodescendientes uruguayos en Argentina, pero hoy también son desarrolladas por instructores locales.

9. El patrimonio cultural inmaterial de los afrodescendientes

El patrimonio cultural inmaterial de afrodescendientes en Argentina refleja la realidad de estos grupos socioculturales en el país. La paulatina visibilización del acervo cultural de los afros representó un recurso importante para los grupos de afrodescendientes, desde el punto de vista político, para lograr reconocimiento por parte de otros sectores de la sociedad civil y del Estado. Es decir, la cultura actúa como recurso para el reconocimiento de derechos y para la lucha por reivindicaciones sociales, políticas y económicas. Este accionar no es privativo de estos grupos, ya que, por ejemplo, los pueblos originarios y otras etnias desarrollan las mismas estrategias. Además, este fenómeno se da no solo en nuestro país, sino en todo el mundo).

A continuación, describiremos las manifestaciones culturales más representativas de estos grupos en Argentina y sus lazos con el desarrollo social y cultural de grupos de afrodescendientes de la región, especialmente los uruguayos.

Manifestaciones culturales

El proceso histórico muestra un intenso intercambio intercultural e intergeneracional entre los grupos afro en Buenos Aires. Las distintas expresiones culturales –desde aquellas ligadas al origen público del candombe hasta las que surgieron en el espacio doméstico y que influyeron a expresiones populares rioplatenses como el tango, la milonga y la payada[56]– fueron configuradas a la luz de estas interacciones constantes y vigentes. Más adelante puntualizaremos otros aspectos de la cultura afro en Argentina. Pero es importante destacar que, al igual que en otros sitios de Latinoamérica, las expresiones culturales afro en este país presentan un carácter eminentemente performativo.

Frigerio sostiene que la performance artística afroamericana es multidimensional, participativa, ubicua en la cotidianeidad y conversacional. A continuación detallaremos estas propiedades:

Multidimensionalidad: la performance ocurre en varios niveles a la vez, mezclando géneros. Por ejemplo, la capoeira es a la vez una lucha, un juego, una danza, música, canto, ritual, teatro y mímica. Ninguno de esos medios artísticos es enfatizado por sobre los demás. Es la fusión de todos los elementos lo que hace una forma artística única. Desde la mirada occidental, esos diferentes niveles corresponderían a distintas artes. El candombe, asimismo, presenta la misma multidimensionalidad.

Estilo participativo: no existe una división rígida entre *performers* y el público. La audiencia, por lo general, participa alentando, batiendo palmas, cantando y la performance, en sí, no se desarrolla en situación de representación, sino que se da de manera espontánea, en contextos festivos o recreativos.

Ubicuidad en la vida cotidiana: cada situación de la cotidianeidad ofrece una situación para una pequeña performance. La misma teatralidad de las interacciones, a través de fuertes enunciados visuales, da cuenta de esta ubicuidad (por ejemplo, ciertas formas de caminar, de dirigirse al otro, etc.). Es necesario dominar las reglas que rigen la in-

56 Aunque no existe un consenso aún entre especialistas sobre el origen afro de estas expresiones culturales.

teracción de la situación social en que se efectúa la performance y estar preparado para desempeñarse en todos los niveles a la vez.

Estilo conversacional: interacciones entre solista y coro, entre tambores (en las llamadas de tambores), entre solista y respuesta instrumental, entre bailarín y tambor, entre cantante y tambor, entre bailarines, entre cantores (por ejemplo, en la payada), etc. En una performance pueden darse varias de estas "conversaciones" en forma simultánea o alternada.

En el mismo trabajo, Frigerio (1992), agrega que las performances artísticas afroamericanas son casi siempre realizadas por el grupo o la comunidad para su beneficio y actúa como un claro elemento socializador y aglutinador. Por lo tanto, la performance siempre ha sido fundamental en la gama de asociaciones comunitarias negras, que –como hemos visto– cumplen a la vez funciones culturales, sociales y políticas. De ahí que las agrupaciones que son aparentemente solo recreativas, representan un recurso clave para la construcción y mantenimiento de la identidad colectiva, además de ser lugares donde los miembros de esos grupos pueden seguir creando o recreando cultura negra.

En la sección siguiente, caracterizaremos algunas de estas manifestaciones performativas que hoy se encuentran vigentes en el contexto afrodescendiente de Argentina.

El candombe[57]

Los trabajos sobre afros, desde los clásicos de la década de 1950, abordan la temática del candombe. En realidad, en este período se sistematiza académicamente el conocimiento sobre los grupos negros en Argentina. Anteriormente, el perfil de los textos era ensayístico y pintoresquista, y se focalizaban principalmente en los aspectos musicales de la cultura. La importancia de los trabajos clásicos es que analizaban los aspectos culturales con un énfasis mayor al de los historiadores actuales. La perspectiva es claramente culturalista, orientada a destacar

57 Según el musicólogo L. Ayestarán, de acuerdo con fuentes históricas primarias, la palabra "candombe" aparece por primera vez en el Uruguay el 27 de noviembre de 1834 (Lauro Ayestarán en su libro *La música en el Uruguay, 1953*). La palabra *candombe* derivaría de un vocablo kinbundú (rama de la lengua bantú) que significa *"negro"*, *"perteneciente a los negros"*, *"propio de los negros"*.

la "pureza" de las pautas culturales, desconociendo así la relevancia de la comunidad afro de esa época. El candombe argentino, para esos autores (Ricardo Rodríguez Molas, Néstor Ortiz Oderigo, Luis Soler Cañas, entre otros) terminaba su existencia en la década de 1850 (Frigerio 2008). Ortiz Oderigo considera el candombe argentino como un género menor, como una "degeneración del verdadero candombe nacional", el practicado por las naciones africanas de la mitad del siglo XIX. Por otra parte, el candombe uruguayo sí fue reconocido y rescatado como "ejemplo" de lo que debía haber sido nuestro "verdadero" candombe. Aún las ilustraciones (fotos o dibujos) que acompañan los textos corresponden a comparsas uruguayas. Finalmente, se supera el problema de la divisoria entre los dos países creando un área cultural –"área del Río de la Plata"– para señalar que el candombe era la música negra a ambos lados del Río de la Plata.[58] Según Frigerio (2008), para estos autores, si los ejecutantes eran mulatos claros o "blanqueados", el género también era impuro. La "pureza" racial determinaba la "pureza" cultural.

Esta expresión cultural, netamente performativa, representa quizás más que ninguna otra a los afrodescendientes del Río de la Plata. Existen disputas en torno de la autenticidad del candombe a uno y otro lado de las orillas rioplatenses. Las prácticas musicales y dancísticas de los esclavos traídos a Buenos Aires y Montevideo durante la época colonial recibieron en el siglo XIX el nombre de "candombe". El término en realidad englobaba una cierta cantidad de prácticas musicales cuya evolución fue diferente en ambas ciudades. El candombe porteño desde el espacio público (las "salas de nación")[59] fue retrayéndose paulatinamente a ámbitos privados (casas de familia y salones de baile), mientras que la versión montevideana se volcaba al espacio público.

58 El tango fue inscrito en la lista representativa de Patrimonio Cultural de la Humanidad el 30 de Septiembre de 2009, durante la cuarta reunión de expertos del Comité Intergubernamental de la UNESCO realizada en los Emiratos Arabes. La candidatura del tango como bien patrimonializable había sido presentada por Buenos Aires y Montevideo en forma conjunta. Como argumento para esta presentación se apeló a su importancia como expresión de identidad de los habitantes rioplatenses.

59 La "sala de nación" era la forma organizativa de la población afro en el siglo XIX en Buenos Aires. Allí realizaban sus desfiles y procesiones con danza, tambores y cantos.

La remisión a lo privado del candombe en Buenos Aires tuvo en parte que ver con las percepciones de la élite porteña: los tambores y su música resultaban algo extraño y amenazador desde la *bárbara* periferia de la Ciudad donde residían las "naciones" africanas. En suma, el candombe era considerado una práctica que desafiaba la imagen de esa Buenos Aires blanca y europea. Era el símbolo de lo negro, lo popular, lo migrante y lo bárbaro enquistado en la ciudad. En Montevideo, por el contrario, la práctica era considerada un entretenimiento para toda la población (Frigerio y Lamborghini 2009).

A fines de la década de 1970, se dio un proceso de expansión del candombe afrouruguayo, introducido al país por inmigrantes uruguayos "negros" y "pardos" (categorías usadas en Uruguay). La segunda camada de candomberos, hacia fines de la década de 1980, intentó "civilizar" las "llamadas" (ver abajo), instando a no beber alcohol durante ellas y evitar las discusiones y altercados para reducir cierta fricción social que estas prácticas generaban en ocasiones.

Pero desde el año 2000, aproximadamente, se produjo una creciente ocupación regular del espacio, y se realizaron salidas de tambores desde o hacia la Plaza Dorrego, en San Telmo generalmente todos los domingos. Estas salidas eran llevadas a cabo por comparsas específicas con miembros más o menos estables y compuestos, mayoritariamente, por porteños blancos de clase media. Asimismo, se multiplicó paulatinamente el número de comparsas y grupos de candombe en otras zonas incluso alejadas del centro de la ciudad. La espectacularización del candombe se consolidó cuando comenzaron a realizarse las "llamadas", organizadas formalmente una vez por año, con los auspicios de instituciones oficiales de promoción social o cultural del barrio[60] y del Go-

60 En 2002, la "Asociación Amigos de la Avenida de Mayo" convocó a representantes de distintas agrupaciones para llevar a cabo el primer desfile de candombe por esa avenida, con el apoyo, además, del Gobierno de la Ciudad. El Centro Cultural Fortunato Lacámera, sito en San Telmo y dependiente del gobierno de la ciudad, fue la institución cultural que más apoyó el candombe uruguayo. En 2006, se organiza la *Llamada de Desfile de Comparsas de San Telmo* a través del Centro Cultural Fortunato Lacámera, dependiente del Programa Cultural en Barrios de la Dirección General de Promoción Cultural del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. En ese espacio, un afrouruguayo brinda talleres de candombe, que dieron surgimiento a la comparsa Lonjas de San Telmo (organizadora también del Desfile). En esta oportunidad participaron

bierno de la Ciudad, al tiempo que aumentaba el interés mediático por el fenómeno. En 2002, participaron más de cien tamborileros (miembros de cinco comparsas) vestidos todos de blanco, un color al cual se suele recurrir y se identifica a ciertas expresiones de origen afro. Esta misma llamada de comparsas se repitió en diciembre de 2003. Participaron las mismas comparsas, aunque la organización en esta ocasión dispuso una formación por grupos y con la puesta escénica tradicional de cada una. Se organizó nuevamente en 2005.

El proceso de instalación del candombe en la Ciudad no estuvo exento de conflictos. El apoyo oficial no fue significativo y se dieron resistencias y quejas de parte de algunos vecinos de la ciudad, además de cierta persecución policial[61].

Desde el punto de vista de la institucionalización del candombe, pueden mencionarse las *Jornadas de Arte Afroamericano*, en el Centro Cultural Ricardo Rojas (dependiente de la Universidad de Buenos Aires). Se dictaron talleres de percusión y danza afrouruguaya, para finalizar con un desfile de tambores. De ahí surgió el Grupo Cultural Afro (GCA), que destacaba el carácter rioplatense de la práctica y fue pionero en la difusión y enseñanza del candombe en la Ciudad, reivindicando el aporte afroargentino.

En 1996, uno de los fundadores del GCA fue asesinado a golpes por policías. En su honor, su hermano fundó una comparsa para reivindicar la memoria del candombero asesinado y la de los negros argentinos en el espacio público de la ciudad. El proyecto se denominó "Homenaje a la Memoria"[62] y la comparsa, Kalakangué. Se realizó un importante desfile que partió de San Telmo hasta Plaza de Mayo, en 1998, con

---

ocho agrupaciones de la ciudad, de La Plata y Montevideo. En 2007, la participación ascendió a 21 comparsas y, en 2008, a 28 agrupaciones.

61 La práctica de realizar una "fogata para el templado" –cuya dimensión varía de acuerdo con el número de tambores participantes– fue uno de los motivos de las admoniciones policiales. Otra razón para las quejas eran los desfiles "haciendo maderas" (es decir, golpeando con el palo en el costado del tambor y no en el parche).

62 Esta comparsa fue creada para realizar un desfile histórico desde San Telmo al Cabildo en reivindicación de la memoria de José Delfín Acosta Martínez (afrouruguayo investigador y difusor de su cultura afrorioplatense, asesinado por la policía a golpes en una comisaría, donde fue preso por defender a unos afrobrasileños que estaban siendo maltratados en la calle por la

Kalakangué a la cabeza y otros grupos, con instrumentos de distintas tradiciones africanas y afroamericanas. En el proceso de formación de esta agrupación, aprendieron a tocar y bailar muchos de los miembros que hoy forman parte del mundo del candombe, sobre todo porteños de clase media. También la agrupación Kalakangüé resaltó el carácter rioplatense de la expresión cultural.

Desde 2000 se formaron otras comparsas, presentaron más continuidad (Kalakangüe se disolvió en 1999) y ocuparon regularmente el espacio público. Por ejemplo, Lonjas de San Telmo –que cuenta con el apoyo de un centro cultural barrial dependiente del Gobierno de la Ciudad[63]–, Movimiento AfroCultural, etc. A partir de 2005, aparecieron nuevas agrupaciones (además de Lonjas, Kimbara, Dos orillas, Iyakerere, compuesta esta última solo por mujeres). Estas comparsas respetaron Montevideo como la cuna del candombe, pero implementaron nuevas formas de organización (menos jerárquicas) y flexibilizaron algunos condicionamientos del género. Continuó la expansión por los barrios de la ciudad y del Gran Buenos Aires.

A partir del crecimiento y proliferación del candombe uruguayo en Buenos Aires y en el resto del territorio argentino, como expresión afrorrioplatense, la Agrupación Misibamba creó el grupo Bakongo, en 2006, y la Comparsa de Negros Argentinos, en 2008, para volver a llevar el candombe argentino al espacio público.

En los últimos tiempos, San Telmo se transformó en uno de los barrios turísticos de la ciudad y algunos actores sociales propusieron otro imaginario barrial: el San Telmo tanguero (versus el candombero). De esta manera, el tango, las milongas al aire libre, las exhibiciones de baile, etc. amenazaron con desplazar al "tradicional" barrio tanguero, el Abasto, e imponer San Telmo como espacio de tango por excelencia.

---

policía), y también en homenaje a los negros rioplatenses. Muchas de las personas que participaron de aquel homenaje son hoy los difusores del candombe en Buenos Aires. Esta modalidad organizada de realizar una *llamada* a través del desfile de una comparsa, marcó un precedente importante para el desarrollo posterior de la presencia de tambores en la calle y la organización de sucesivas *llamadas de comparsas*.

63 El Centro Cultural Fortunato Lacámera depende del Ministerio de Cultura de la Ciudad de Buenos Aires, Subsecretaria de Gestión Cultural, Dirección General de Promoción Cultural, Programa Cultural en Barios. http://ccflacamera.blogspot.com/

Se produjo entonces una disputa por el espacio entre candomberos y bailarines (especialmente en la zona de la Plaza Dorrego, centro neurálgico del barrio).

Según Frigerio y Lamborghini, la valoración de la multiculturalidad en el escenario de la ciudad ofreció una "estructura de oportunidades políticas" en la que estas prácticas culturales pudieron encontrar visibilidad pública. Las oportunidades fueron enseñar percusión de candombe en centros culturales barriales y la participación en comparsas y cuerdas de tambores en celebraciones que convocaban a distintas colectividades. Sin embargo, las oportunidades aún no van más allá de los aspectos performativos de la cultura afro, como el candombe, espectacularizado y controlado, en ámbitos y días permitidos por el gobierno o habilitados por el padrinazgo de instituciones socialmente reconocidas, como la Asociación Amigos de la Avda. de Mayo o el Centro Cultural Fortunato Lacámera.

La Llamada de Tambores

La *llamada de tambores* es una de las formas de manifestación del candombe. Esta práctica y saber cultural o, mejor dicho, conjunto de saberes y prácticas culturales, porque incluye canto, danza, luthería, etc., surge de los intercambios de las poblaciones de africanos en el territorio rioplatense en el contexto de esclavitud y fue recuperado por afrodescendientes y la comunidad candombera. La ejecución de tambores en la calle y el caminar al compás de una música compuesta por el *toque de tambores* se destaca como una expresión de la población afrorrioplatense, documentada desde el período colonial, con una fuerte manifestación durante el período de gobierno de Juan Manuel de Rosas (mediados de siglo XIX), para luego declinar su visibilidad en el espacio público y retraerse al ámbito privado. Si bien en el territorio uruguayo la manifestación logró una permanencia en el espacio público, en el territorio argentino, debido a los desarrollos políticos e históricos, la expresión de la población negra quedó relegada al ámbito doméstico/privado y a la escasa y eventual manifestación de tambores y danza de algunos pequeños grupos en la calle (por ejemplo, las Fogatas de San Juan). De esta forma, se destacan las fiestas de la comunidad de afro-

descendientes en territorio argentino en el Shimmy Club, donde se realizaban los bailes con tambores y danzas.

Durante el período de retracción al ámbito doméstico/privado de los afroargentinos, se desarrolla un tipo de candombe que se transmitió estrictamente en el interior de las familias afroargentinas y que su visibilidad semipública solo se documenta a través del Shimmy Club. En este contexto doméstico y de "salón" es que se propiciará –según algunos especialistas– la influencia en el tango, la milonga y la payada.

Entre las diferencias más notables con el candombe afrouruguayo, además de su modo de transmisión y de desarrollo vinculado claramente a la oralidad y lo doméstico, puede mencionarse la afinación del sonido de los tambores en el candombe argentino, que sería más grave. Asimismo, el formato y la estructura del tambor son diferentes, ya que los que hoy se emplean en Argentina se asemejan a las construcciones antiguas de los tambores en Uruguay, de tronco ahuecado. La ejecución del tambor de candombe afroargentino se realizaba solo con las manos, mientras que en la versión uruguaya, el cuero se bate con la combinación de un palo y la mano.

En los inicios de la revitalización del candombe en Argentina, el grupo se restringía a la comunidad de afrodescendientes afrouruguayos, llegados a Buenos Aires entre mediados de los 70 y los 80. Muchos de ellos se trasladaron a Buenos Aires tras la desaparición de Medio Mundo, uno de los últimos conventillos demolidos en 1978, por la dictadura militar uruguaya, en el Barrio Sur de Montevideo. Hoy, a partir de la difusión del candombe en Buenos Aires, desde la militancia de algunos de estos grupos de afrouruguayos por la reivindicación de la cultura afro en el territorio rioplatense y la transmisión que realizaron a través de la enseñanza en talleres, se produjo como resultado la creación de comparsas en distintos barrios de la ciudad, que permite que en las *llamadas de los feriados* (ver abajo) participen nuevas generaciones de afrodescendientes, integrantes de las comparsas y nuevos integrantes de la comunidad candombera en Buenos Aires.

La primera etapa de reterritorialización del candombe (Frigerio y Lamborghini 2009), que duró hasta la década de 1990, se dio con ocupaciones del espacio en el barrio de San Telmo en las "llamadas" de los

días feriados. Desde el año 2000 aproximadamente, el candombe se expandió y comenzó a ser practicado por otros grupos porteños, fuera de los afrouruguayos y también, desde 2005, en otras ciudades del interior del país.

En la Argentina, las llamadas de feriado se realizan actualmente el 1º de enero (Año Nuevo), el 6 de enero (Día de Reyes), el 1º de mayo (Día de los Trabajadores), el 25 de mayo (Revolución de Mayo, "Día de la Patria"), el tercer domingo de octubre (Día de la Madre), el 12 de octubre (Conmemoración del "Descubrimiento" de América) y el 25 de diciembre (Navidad). Otras llamadas que han conseguido una gran convocatoria y de una modalidad similar a la de las de feriado –aunque el recorrido sea en otro espacio– son las del 24 de marzo[64] y la del Día del Niño (segundo domingo de agosto).

Entre estas fechas se destaca, por la cantidad de participantes, la llamada del 6 de enero ("*Llamada de Reyes*" en Uruguay), ligada en su origen a los registros de los primeros desfiles de procesión con tambores en un contexto de sincretismo religioso. La población afro de fines de 1700 y en el 1800, celebraba el culto a San Baltazar, santo negro, en el Día de la Epifanía del Señor o "Santos Reyes" (conocido popularmente como Día de Reyes). San Baltazar es el Rey Mago negro, canonizado a comienzos del cristianismo y venerado en toda América por los negros. Este culto continúa hoy en el interior del país, en la provincia de Corrientes y en sus zonas limítrofes con Chaco y Santa Fe. Además, se realiza una procesión con tambores y danza en Empedrado, Corrientes. Esta expresión fue incorporada a partir de la migración de una familia de afrodescendientes de Paraguay, llegados a la Argentina a principios del siglo XX. La población de afrodescendientes, más allá de las migraciones forzadas durante la esclavitud, ha continuado un proceso de desplazamientos que permite actualmente reflexionar sobre la presencia y el aporte de la población afrodescendiente en nuestro país.

La *Llamada de Comparsas de Candombe* se diferencia de las *Llamadas de Feriados o de ocasiones especiales* en las características de la organización, el toque y en lo simbólico, debido a que en la primera los grupos

64 En esta fecha se recuerda el día del inicio de la última dictadura militar, que duró desde 1976 hasta 1983.

se diferencian entre sí a partir de la puesta en escena mediante los vestuarios, los colores, los tambores pintados, las bailarinas, los personajes, el estilo del "toque" y también a que la dinámica de la participación no es espontánea. Actualmente, las llamadas de candombe han restringido su recorrido, que comprende aproximadamente ocho cuadras en el barrio de San Telmo: desde Plaza Dorrego a Parque Lezama (cabeceras de los recorridos).[65] Aunque espectacularizado, el candombe practicado por las numerosas comparsas que pueblan la ciudad y otros espacios del territorio argentino[66], muestra una mayor aceptación de parte de un imaginario que hasta reivindica la cultura y la historia negra. Lo cierto es que existe, además, una superposición de una memoria negra más antigua (la remembranza "colonial" de los afroargentinos) y otra más reciente, vinculada con la presencia de afrouruguayos (Frigerio y Lamborghini 2009).

En 2009, el apoyo gubernamental para la Llamada de Desfile de Comparsas se vio restringido, por lo que se generaron conflictos vinculados con la organización y la gestión con las comparsas. De esta manera, surgió en forma paralela la llamada independiente *Lindo Quilombo*, en la que participaron distintas agrupaciones de candombe y cuya iniciativa fue liderada por una de las comparsas de candombe, al mando de un grupo de afrodescendientes.

Organización, desarrollo de la actividad y elementos utilizados

Una llamada espontánea de feriado se organiza alrededor de las 17 horas en la Plaza Dorrego, centro neurálgico del Barrio de San Telmo, aunque el horario puede variar de acuerdo con la época del año. Se comienza por el *templado de tambores*, momento previo al comienzo del

65 El Parque Lezama tiene también una importante carga simbólica, ya que era el sitio donde se realizaba la venta de esclavos en la época colonial. Esta zona es de las más antiguas de la ciudad y donde hubo mayor presencia de población negra en ese período.

66 En los últimos años, el candombe se ha expandido más allá de las fronteras de la ciudad de Buenos Aires y ha llegado a varias ciudades del interior del país: La Plata, Córdoba, Paraná, Chaco, Salta, etc. Esta distribución extendida por casi todo el territorio nacional dio origen a "encuentros candomberos" nacionales.

toque de la llamada. Este consiste en la afinación de los cueros de los tambores con el fin de conseguir el tono justo para el toque.

Los *tambores de candombe* son tres: "*chico*" (tambor agudo), "*repique*" (tambor medio) y "*piano*" (tambor grave). Son construidos con madera y su forma es similar a la de un barril, pero sin fondo. Las duelas de madera se pegan y se sostienen mediante flejes de metal; en el extremo superior se coloca el parche de cuero (con herrajes de metal o clavado con tachuelas). Cada tambor tiene un toque específico que se ejecuta con una mano y con un palo, denominado *baqueta* o *maza,* de acuerdo con el tambor. La ejecución simultánea y la composición de la secuencia polirrítmica es acompañada también con una clave que se ejecuta con el palo en el costado del tambor y que por tal motivo, se denomina *madera*. Los tambores de candombe en lo que se conoce como *batea* (en la calle), se tocan generalmente caminando, por lo cual, los *tamborileros* utilizan un tahalí[67] con ganchos para colgarse el tambor.

La enseñanza del candombe se ha sistematizado y se realiza principalmente mediante transmisión oral, copia y repetición a través de la observación de aquellos que ya tocan. Requiere de un proceso de constancia y de trabajo colectivo debido a que al ser una música polirrítmica, un tambor solo no hace candombe. El proceso de aprendizaje ha ido cambiando, pero hay ciertos elementos que se sostienen: comenzar por el tambor *chico*, seguir con el tambor *piano* y luego con el *repique*[68] para luego, en algunos casos, volver al piano. La gestualidad, la forma y el tipo de toque del tambor se vinculan con una jerarquía dentro del grupo. Los tambores se comparan con la composición de la familia y con el proceso de desarrollo de una persona. Así, ciertos momentos de la vida se relacionan con cada tambor y el candombe en su totalidad representaría un proceso. En este sentido, cada tambor se vincularía a distintos saberes vinculados a los modos de vida; por ejemplo, al tambor piano se lo asocia con la sabiduría de los mayores.

---

67 Pieza o correa de cuero cruzada desde el hombro derecho hasta el lado izquierdo de la cintura, que sostiene el tambor.

68 El piano es el tambor de sonido más grave y el de mayor dimensión; el repique tanto por registro como por tamaño es el tambor intermedio; el chico es el más pequeño y el más agudo.

Para las *Llamadas de tambores de feriados,* en las calles circundantes a la Plaza Dorrego, se colocan sobre los cordones rondas de tambores alrededor de pequeños fuegos, iniciados y alimentados con papel de diario. Son principalmente los *tamborileros* quienes preparan el fuego, pero con la participación de familiares y amigos. Cada persona que llega con su tambor se suma a la ronda. Aún en caso de tamborileros cuyos instrumentos tengan herrajes y no necesiten afinación por calor o aquellos participantes que se acerquen solo para bailar o acompañar, también comparten ese momento de encuentro. A medida que los cueros se van afinando, algunos tamborileros comienzan a tocar el tambor, generalmente el piano, ejecutado con las manos o con palo/mano. Se reconocen determinados toques, como por ejemplo, el *piano de milongón,* un toque cadencioso que incorpora muchos golpes. A su vez, acompaña alguna persona con el *canto*, para luego añadir, de forma espontánea, alguno de los otros tambores (chico y repique) y de esta forma se arman pequeñas *cuerdas* (la formación mínima que compone los tambores del candombe: chico, repique y piano). Algunos comienzan a bailar alrededor de estas cuerdas y, mientras otros tambores se siguen templando, las personas charlan y la gente se va acercando. Cuando todos los tambores están listos, algunos de los candomberos afrouruguayos comienzan a armar la *formación* para salir en la llamada. Las primeras filas son encabezadas por los afrodescendientes (uruguayos). El comienzo del toque de llamada se da por el sonido de la *madera* de uno de los tambores de las primeras filas y la consecuente sumatoria de todos los tambores en forma unísona. Las personas que los rodean comienzan algunas a danzar (a paso de candombe) y otras a aplaudir, siguiendo el sonido de la *madera.* Luego, los tambores comienzan a tocar: primero suenan los tambores *chicos* mientras los pianos *llaman* con el toque y, una vez acomodado los tambores repiques, *llaman* a los pianos para que comiencen su toque. Cuando se termina de armar la estructura del candombe, desde lo musical, empieza el recorrido a pie desde Plaza Dorrego al Parque Lezama. Al realizar alguna parada, se sube la velocidad y la intención del toque y la danza, y el punto de clímax se da cuando llegan a destino. Allí, en Parque Lezama, de acuerdo con la cantidad de tambores, se realiza una ronda para que las personas puedan bailar dentro del círculo. El candombe es en ocasiones acompañado por ma-

rimbas, chocalhos, zambombas[69] (69), etc. En la *llamada de tambores* participan tanto en el toque, en la danza y en el acompañamiento (con baquetas, llaves, cinta, etc.), personas de distintos grupos de candombe de la Ciudad y de otras partes del país vinculados a la *comunidad afrocandombera.*

El tango y la milonga

El origen negro del tango y de la milonga es un campo de discusión y disputas simbólicas entre científicos, especialistas, tangueros y aficionados. Entonces, es importante aclarar que este no es un tema consensuado entre especialistas, académicos y no académicos o "tangueros".

En las lenguas bantúes existen los términos *tanga* y *tangui*, mientras que entre las lenguas sudanoguineanas figura *tangalé*. Algunos sostienen que el contenido hispánico de la palabra se acerca a la africana *tang*. Otros sostienen que *tango* es una voz derivada de *tangir*, que en español antiguo equivale a *tañer*, y de *tangere*, *tocar* en latín. En el período colonial, *tango* era la denominación que los negros daban a sus parches de percusión. La pronunciaban como palabra aguda: *tangó*. *Tangó* eran, asimismo, los bailes que organizaban los africanos traídos al área del Río de la Plata. En esas reuniones, se creaban tales desórdenes que los montevideanos ricos y "respetables", llegaron a pedir al virrey Francisco Javier Elío que prohibiese "los tangos de los negros".

El origen de la palabra *tango* también puede ofrecer pistas acerca de la influencia negra en el género. Según Ortiz Oderigo, *tango* representa una "corrupción" de la palabra yoruba *Shangó*, que designa al dios del trueno y las tempestades en la mitología de las religiones afroamericanas y además, según este autor, es el dueño de los tambores. Estos fueron los marcadores iniciales del ritmo que derivó en el tango actual. A partir de un rastreo de la palabra *tango,* se han encontrado 23 acepciones que remiten a la idea de un baile popular, celebrado dentro de determinadas pautas culturales. El término *tangos* se refería al local, los instrumentos y el baile. Esta interpretación fue sugerida

69 La marimba es un instrumento de percusión, un idiófono, de forma parecida al xilófono; el chocalho es un nombre genérico para varios instrumentos musicales, idiófonos de agitamiento y que consisten en un recipiente hueco en cuyo interior se alojan pequeños objetos; la zambomba es un tambor de fricción de origen español.

por los mismos negros, que titulaban sus reuniones en función del acto principal llevado a cabo en ellas: "*tocá tangó*" (tocar tambor). Algunos de los representantes de poblaciones afrodescendientes hoy retoman esta idea del *tangó*, desde el toque y la danza, lo cual sería para ellos el pasaje entre el candombe y el tango. Estos grupos reivindican, así, el origen negro del tango y sostienen la versión de que el vocablo *tango* es la forma en que se denominaba el baile de los negros.

Lo cierto es que distintos estudios y documentos han demostrado la existencia de compositores de tango afroargentinos y la presencia de temas vinculados a la población afro en los tangos de autores "blancos". Según estudios, cerca de 260 letras de tango están vinculadas a temas relativos al negro. Estas piezas musicales presentan personajes negros, reales o imaginarios –como "Negra María", "El moreno Salazar", "El negro Raúl", etc.–; aluden al color negro –"Azabache", "Charol", "Negro carbón", "El negro", "Mulatada", "Alma de moreno", etc.–, remiten al mundo musical negro –"La rumbita candombe", "El barrio del tambor", "El candombe", "Candonga", "Tango negro", "Tocá tangó", entre otros–, evocan la época de Rosas[70] y remiten al África negra y sus lenguas –"El africano", "¡Malumbá!", "Congos y benguelas", "Macumba cumba". Otra modalidad que hace referencia a lo afro es el principio de forma responsorial: el coro interpreta onomatopeyas, una breve frase o un estribillo. Los compositores utilizaban este formato rítmico, siempre que cuadrase la célula básica del candombe porteño, también presente en la milonga y el tango (semicorchea - 2 corcheas - corchea con puntillo) o con ligeras variantes.

La influencia afro es conspicua en el acervo cultural argentino. La recuperación y la mixtura del candombe (en su mayoría de estilo uruguayo, pero también del estilo del afroargentino) se encuentran en la obra de compositores de tango y de milonga contemporáneos (por ejemplo, Juan Carlos Cáceres, El Arranque, Eduardo Avena, etc.).

70 Juan Manuel de Rosas fue gobernador de Buenos Aires en los períodos 1829-1832 y 1835-1852.

El recorrido histórico propuesto por algunos estudiosos, señala que, a partir de los carnavales posteriores a la batalla de Caseros[71] (71), comienza a haber una vinculación del candombe con la música criolla y la música europea. Esta ligazón generó cambios en la forma de ejecución del candombe. Tal influencia, sumada a la práctica doméstica del candombe, permite rastrear los aportes afro en el tango y luego en la milonga, tanto en lo musical como en la danza.

Por otra parte, los autores sugieren que la milonga es una innovación de la música popular rioplatense que se escuchaba hasta 1860-1870. La característica del género sería integrar la pareja de bailarines suelta del candombe, quienes ahora danzarán abrazados. El baile se adapta, además, a un espacio de salón y cobra un ritmo de menor velocidad respecto del que caracteriza el candombe, aunque similar. Este proceso de adaptación paulatina se llevó a cabo en los lugares más diversos: ranchos de chinas cuarteleras[72], academias, patios de tierra de las pulperías o salones enladrillados de los almacenes barriales. Por lo tanto, una de las versiones sobre los orígenes propone la siguiente evolución: del tradicional candombe se pasó a la habanera[73], para luego llegar al tango americano, a través del fandango, y desembocar primero en la milonga y, finalmente, en el tango. Esta sucesión de etapas tiene su tiempo cronológico desde la época hispana, pero para hablar de tango hay que llegar al último cuarto del siglo XIX.

La revalorización del aporte afro en el tango y la milonga también se ha dado a través de lo que se denomina *Canyengue*. Según Ortiz Oderigo, la palabra viene de la voz kimbundu *ka-llengue*, forma de

---

71 En la batalla de Caseros, librada el 3 de febrero de 1852, el ejército de la Confederación Argentina, al mando de Juan Manuel de Rosas, fue vencido por el Ejército Grande, liderado por el gobernador de Entre Ríos, Justo José de Urquiza. Por esta derrota, Rosas se retiró del gobierno de la provincia de Buenos Aires.

72 Mujeres que acompañaban a los ejércitos para atender a los soldados.

73 Algunos especialistas, sin embargo, cuestionan que la habanera haya sido efectivamente fuente del tango. El género musical "habanera" se cree que de Cuba fue llevado a España, donde se lo llamó "Tango Americano" para diferenciarlo del "Tango Andaluz". A Buenos Aires llega un poco antes que el Tango Andaluz y se bailaba en salones de los suburbios (El Bajo), con coreografía propia. Su auge fue hacia 1849. Hubo habaneras convertidas a tango, pero los ejemplos son escasos, ante la gran cantidad de tangos andaluces acriollados.

denominación de una danza contemporánea del candombe, realizada por los afrorrioplatenses. "Bailar con *canyengue*" significaba "forma de bailar como los negros" y tocar con *canyengue* era otorgarle una sonoridad típica de la música africana ejecutada con tambores (equivalente al *swing* en el jazz, la *bossa* en la música afrobrasilera y el *destartalado* en lunfardo). De esta forma, el canyengue en el tango llega incluso a nuestros días, como una forma de expresión del tango. Algunos bailarines lo valoran por su condimento afro. Dicho trabajo se plasma hoy dentro del MOCCA (Movimiento Cultural Canyengue Argentino).[74]

La Payada

Algunos vinculan el origen de la payada a la influencia afro en Argentina, Uruguay y Brasil. También denominada *paya*, consiste en una forma de improvisación musical basada en rimas con un acompañamiento de guitarra. Esta expresión se tornó característica del gaucho. El estilo *contrapunto* –cuando en la payada interviene más de un payador– es uno de los más populares. El contrapunto se hace como un diálogo, que a veces cobra la forma de *duelo*, en el que cada payador debe contestar la rima del anterior y, a su vez, preguntar nuevamente a su contrincante. Como temas recurrentes en las payadas aparecen el amor, la muerte, la vida, el hogar. Un contrapunto puede durar horas o días y finaliza cuando uno de los payadores no responde de forma inmediata al otro payador.

Al igual que en el caso del tango, el contrapunto es uno de los elementos vinculados a la influencia afro. Este tipo de organización musical de pregunta y respuesta –estilo "conversacional", según Frigerio (ver arriba)– es frecuente en la música africana y aparece reiteradamente en percusión. Los tambores se comunican entre sí, dialogan a través de preguntas y respuestas. Este estilo conversacional determina la característica del toque de candombe y, como vemos, tuvo su influencia en la población criolla.

74 Esta organización sin fines de lucro se creó en 2002, con el fin de difundir este estilo de tango. Según dicen los miembros en su página web: "Es el tango más fácil para bailar, no tiene el paso básico ni los giros del tango salón, te permite jugar, mantener el contacto y disfrutar del bailar realmente con el otro, juntos." http://www.tangocanyengue.org/MoCCA.html

Gabino Ezeiza, afroargentino, uno de los payadores más reconocidos, nació en San Telmo en 1880. En ese barrio se dieron varios *duelos de payadas*, muchos de los cuales fueron ejecutados al compás de una milonga. Luego se extendió por todo el conurbano bonaerense. Gabino Ezeiza compuso también tangos y fue tema de inspiración de muchos tangueros que le compusieron algunas letras en su honor ("Blomberg", "Maciel", entre otros). Cada 12 de octubre, cuando se conmemora el aniversario de su muerte, sus seguidores se reúnen en la tumba del cementerio de Flores para brindarle homenaje.

La payada aún se practica activamente. El reconocimiento de la importancia de este género llevó a que en Argentina se estableciera el 23 de julio como "Día del Payador", en recuerdo de la famosa payada celebrada entre Juan Nava y Gabino Ezeiza en 1884, en Paysandú, la cual ganó Ezeiza con la improvisación de lo que después sería su canción "Saludo a Paysandú".

10. La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de afrodescendientes en Argentina

Si tomamos en cuenta los componentes que se incluyen en la definición de "patrimonio cultural inmaterial" (Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial 2003), tales como los usos, las representaciones, las expresiones, los conocimientos, desarrollados con instrumentos, técnicas, objetos que diversos grupos de afrodescendientes en Argentina reconocen como parte de su "patrimonio cultural", podemos afirmar que si bien estos elementos son escasos, confieren a los grupos una marca identitaria o, mejor dicho, identificatoria. Sin duda, estos elementos son representativos de una "herencia cultural"[75] para los grupos en sí y constituyen recursos insoslayables para combatir la invisibilización de la que hablábamos más arriba.

75 En el nivel empírico, los portadores no emplean generalmente el concepto de "patrimonio cultural", sino que es más frecuente "herencia cultural". Asimismo, en la bibliografía consultada, este último concepto es más recurrente que "patrimonio cultural".

La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de los grupos afrodescendientes en Argentina, en general, ha estado en manos de ellos mismos, con escaso o en ocasiones nulo apoyo del Estado y/u organismos privados. El proceso de desconocimiento étnico (y racial) de los grupos afro en Argentina desde mediados del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX, como veíamos arriba, produce que no cuadren dentro de un criterio de "autenticidad" como parte de los orígenes de la nación. De esta manera, resulta complejo "demostrar" que poseen una cultura propia y definida que los identifique de manera diferencial respecto de otros grupos. Esta tendencia, como hemos visto en el desarrollo histórico de estos grupos en el contexto argentino, está modificándose.

Si bien la Ciudad de Buenos Aires no ha sido el único espacio histórico donde los grupos de afrodescendientes han desarrollado sus prácticas sociales y culturales, sí representa el lugar donde más huellas han dejado y donde se han revitalizado esas prácticas en las últimas décadas. Sin embargo, existen focos de surgimiento de manifestaciones afro en otros puntos del país, como Córdoba, Corrientes, Santa Fe (donde se encuentra sito un referente institucional, como vimos más arriba), Formosa. Sin embargo, siempre fue Buenos Aires el epicentro de las construcciones imaginarias referidas a lo afro en este país.

Esta revitalización de expresiones culturales de afrodescendientes consiste en su promoción y difusión –a través de la enseñanza, escenificaciones, de acciones performativas, etc.–, la transmisión de esos saberes entre generaciones, el intercambio, interacción y diálogo entre sujetos, grupos y saberes y prácticas (intragrupales e intergrupales). Estas expresiones pueden clasificarse dentro de las siguientes categorías propuestas por la Convención de 2003: tradiciones y expresiones que se han transmitido como saberes orales y como prácticas sociales (candombe, literatura, tango, payada, etc.), usos sociales, rituales y actos festivos (llamadas, géneros musicales), técnicas artesanales tradicionales (tambores, repiques). Dado el carácter performativo de muchas de estas prácticas, podría también considerarse la categoría "artes del espectáculo".

Sabemos que el patrimonio cultural inmaterial comprende "tradiciones o expresiones vivas heredadas de nuestros antepasados y trans-

mitidas a nuestros descendientes". Como hemos visto, los grupos de afrodescendientes argentinos, en este proceso de revitalización que se viene dando en las últimas décadas, están luchando para mantener vivas sus manifestaciones culturales. Estas acciones se desarrollan en el marco de la diversidad cultural y las nuevas narrativas de la multiculturalidad en el contexto argentino. Estos dos factores proporcionan a los grupos de afrodescendientes condiciones favorables para mantener vivas y dinámicas sus manifestaciones culturales.

En el caso de los grupos afrodescendientes argentinos y extranjeros residentes en territorio argentino, el valor social y económico de esta transmisión de conocimientos es fundamental como recurso para la lucha contra el racismo y la discriminación, la promoción del bienestar de individuos y grupos, especialmente a partir no solamente de la recuperación (o, quizás mejor, reconstrucción) de su identidad sino también como herramienta para evitar la invisibilización. Esta circunstancia, como hemos visto, los ha ubicado históricamente en situación de desventaja con respecto a otros grupos de la sociedad argentina, incluyendo a otras minorías desfavorecidas (por ejemplo, los pueblos originarios).

De acuerdo con la UNESCO, el patrimonio cultural inmaterial incluye las siguientes características:

Es **tradicional, contemporáneo y viviente a un mismo tiempo**. En este sentido, se comprueban, como vimos, los esfuerzos de los grupos de afrodescendientes para mantener y/o revitalizar las expresiones culturales que vienen del pasado, tales como el candombe. La revitalización quedó clara en la recuperación de las *llamadas de tambores* que se realizan regularmente desde hace algunos años.

Es **Integrador**: en el caso de los grupos de afrodescendientes en Argentina, esta característica del patrimonio cultural inmaterial es innegable. A través del compartir sus expresiones culturales, los distintos grupos de afrodescendientes locales encuentran un denominador común. Además de constituir, sin duda, un recurso para la reconstrucción de una identidad y un sentido de pertenencia a un colectivo "afro" (cualquiera que sea la categoría agregada a este prefijo), representa, asimismo, un factor aglutinante que les permite una visibilización útil y

necesaria para plantear otras demandas y reivindicaciones (promoción social, lucha contra la discriminación y el racismo, etc.), tanto frente al Estado como frente a la sociedad civil. De esta manera, y a través de estas recuperaciones, revitalizaciones, visibilización y reconstrucción de identidad, se garantizan a sí mismos una cierta continuidad entre el pasado y el futuro a través de las acciones presentes.

Es **Representativo**. El candombe, por ejemplo, es propio de los colectivos de origen africano y reconocido como tal por el resto de la sociedad. Sin embargo, como hemos visto, algunos individuos, sobre todo jóvenes, que no pertenecen a estas comunidades se han sumado al movimiento y sus actividades, gracias a la promoción que de sus manifestaciones culturales hacen los afroamericanos y residentes africanos en el país. En otras palabras, la transmisión de estos saberes y prácticas, actualmente, no queda reservada para los círculos de afrodescendientes, aunque el resto de la sociedad los reconoce como propios de esos grupos. Esta apertura hacia otros sectores de la sociedad redunda en un beneficio para la comunidad productora de estas expresiones, ya que les garantiza, entonces, reconocimiento y visibilidad.

Está **Basado en la comunidad.** Este punto es evidente desde el momento en que son los propios grupos e individuos quienes se encargan de la preservación y la promoción de su PCI.

11. Acciones de salvaguardia

Las manifestaciones culturales están siendo salvaguardadas, principalmente, por los propios sujetos y grupos involucrados con ellas. Asimismo, algunas instituciones han encaminado medidas tendientes a garantizar su viabilidad a partir de:

- Identificación de lugares y expresiones culturales.
- Documentación a través de páginas web y de documentos realizados conjuntamente con expertos.
- Investigación sobre saberes y prácticas, realizada en algunos casos con especialistas académicos y, en otras, mediante el estudio de las "herencias culturales" tanto a nivel social como familiar.

- Protección y promoción de los saberes y prácticas mediante su puesta en valor, transmisión (enseñanza no formal, directamente en la comunidad, o bien formal, por ejemplo, en talleres y centros culturales, instituciones académicas y no académicas, etc.).

Consideramos que para que estas medidas tengan mayor trascendencia, sería necesario un relevamiento exhaustivo que no solo incluya la ciudad de Buenos Aires, sino también las expresiones existentes en el resto del país, donde se han venido expandiendo en los últimos tiempos.

- Relevancia y representatividad del bien o la manifestación para las autoridades, la sociedad en general, la comunidad de afrodescendientes (a nivel del barrio, local, nacional), organizaciones o grupos específicos.

En el año 2011, Año del "Universo Afrodescendiente", las expresiones culturales seleccionadas tienen relevancia para la visibilización, viabilidad y su salvaguardia y de la comunidad portadora.

12. Recomendaciones para un proyecto regional

- Reconocer y respetar las manifestaciones de los diversos grupos vinculados al colectivo afrodescendiente.
- Detectar focos de racismo, xenofobia y discriminación contra estos grupos.
- Fomentar políticas de estado[76], que atiendan las necesidades culturales de los grupos, pero también sus derechos de promoción social y visibilidad política (para lo cual el desarrollo cultural también es fundamental)[77].

76 Hasta hoy casi inexistentes, como hemos visto a lo largo del presente informe.

77 En efecto, creemos que el desarrollo cultural de estos colectivos es clave para el fortalecimiento de su identidad y, en consecuencia, para un posicionamiento político más firme para plantear sus reivindicaciones y reclamos frente a la sociedad mayor. Por ejemplo, en ocasión del inminente desalojo de un centro cultural afro en la ciudad de Buenos Aires, los afectados argumentaban: "No podemos permitir que el único centro de la cultura afro de esta ciudad

- Estimular la difusión de su cultura y su historia a través de los medios de comunicación.[78]
- Revisar e incluir contenidos desde el punto de vista de la educación, para que en las escuelas se modifique la imagen del "negro" –siempre asociado con la historia colonial– y se construya una nueva imagen, más acorde con los procesos contemporáneos de la vida política, social y cultural y la identidad de estos grupos.
- Promover y apoyar (económica y políticamente) la salvaguardia de las manifestaciones, a fin de que se recreen dinámicamente y no se pierdan.
- Sensibilizar a los organismos transnacionales, nacionales y locales acerca de la importancia del reconocimiento recíproco.

desaparezca. Tenemos derecho a existir", (Diego Bonga, líder del Movimiento Afrocultural), cuando más de quince familias que viven en el predio estaban en riesgo de quedar en la calle. Una de las abogadas que asesora al grupo agregaba, en la misma nota, "Este no es un reclamo por subsidios habitacionales; lo que está en juego son derechos culturales", poniendo en relieve el aspecto cultural, como argumento de peso por sobre la situación de precariedad social y económica: http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-124131-2009-04-30.html

78 Como hemos visto, la presencia de los grupos afrodescendientes en los medios, en comparación con otros grupos minoritarios de la sociedad argentina, ha sido escasa y principalmente vinculada a la espectacularidad de sus performances (desfile de candombe, por ejemplo).

Bibliografía consultada

ANDREWS, George Reid

1989 *Los afro-argentinos de Buenos Aires,* Buenos Aires: Edic. de la Flor.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

2002/2003 *La ruta del esclavo*. Buenos Aires (edición impresa y en CD).

AYESTARÁN, Lauro

1953 *La música en el Uruguay*. Tomo I, Montevideo: Sodre.

BENAROS, León

1970 "Negros en Buenos Aires". En: *Todo es Historia*, Nº 40, Buenos Aires, pp. 24-25.

BERNARD, Carmen

2000 "La población negra de Buenos Aires (1777-1862)". En: Quijada, Mónica, Carmen Bernard y Arnd Schneider (eds.) *Homogeneidad y nación con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid: CSIS, pp. 93-140.

CARÁMBULA, Rubén

1995 "El candombe. Danza ritual pantomímica del folklore afrorioplatense". *Biblioteca de Cultura Popular*, nº 21, Buenos Aires: Ediciones del Sol.

CARRETERO, Andrés M.

2000 "Transculturación y sincretismo en afroporteños". En: *Historias de la Ciudad. Una revista de Buenos Aires*, Nº 7, Buenos Aires, pp. 26-39.

CASTRO, Donald

1988 "El negro del acordeón: The image of the Black in Argentina". En: *Afro-Hispanic Review*, v.7, Nº 1-3, pp.11-18.

CEJAS MINUET, Mónica y Mirta PIERONI

1994 "Mujeres en las naciones afroargentinas de Buenos Aires". En: *América Negra*, Nº 8, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp.133-145.

CIRIO, Norberto Pablo

2000-2002 “Rey Mago Baltazar y San Baltazar. Dos devociones en la tradición religiosa afroargentina”. En: *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, Nº 19, Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación, pp. 167-185.

2002b “Prácticas musicales de procedencia afro en el culto a San Baltazar: la “charanda” de Empedrado (prov. de Corrientes, Argentina)”, en *Revista Musical Chilena*. Santiago de Chile, v.56, Nº 197, pp. 9-38.

2003 “La desaparición del candombe argentino. Los muertos que vos matáis gozan de buena salud”. En: *Música e Investigación*, Nº 12-13, Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”, pp. 181-202.

2007 *Del sueño de la Argentina blancaeuropea a la realidad de la Argentina americana: la asunción del componente étnico-cultural afro y su (nuestro) patrimonio musical*. Ponencia presentada en la 6ª Edición del Festival Panafricain de Musique (FESPAM), Brazzaville, Rep. del Congo, julio.

2007b *Bantuismos en Argentina: estado de la cuestión y sus potenciales histórico y etnográfico*. Ponencia presentada en el Workshop Internacional sobre la procedencia poliétnica dos afroiberoamericanos de origem bantu: Evidencias etimologicas e historicas. Fundacao Universidade Federal de Rondonia/ UNIR. Ministerio de Educacao. Porto Velho, octubre-noviembre.

2008 “Ausente con aviso: ¿Qué es la música afroargentina?”. En *Músicas populares: Aproximaciones teóricas, metodológicas y analíticas en la musicología argentina*. Córdoba: Univ. Nacional de Córdoba. pp. 81-134.

2010 *Afroargentino del tronco colonial. Una categoría autogestada*. Documento de trabajo para INDEC.

CIRIO, Norberto Pablo y Gustavo Horacio REY

1995 *El culto a San Baltazar como estrategia de adaptación sociocultural al conurbano bonaerense.* Trabajo presentado en Jornadas Chivilcoyanas en Ciencias Naturales, Chivilcoy, pp. 57-60.

CORIA, Juan Carlos

1997 *Pasado y presente de los negros en Buenos Aires*, Buenos Aires: Editorial Julio A. Rocca.

CRESPI, Liliana

1993 "Negros apresados en operaciones de corso durante la guerra con el Brasil (1825-1828)". En: *Temas de África y Asia*, Nº 2, Buenos Aires: UBA, pp.109-124.

CRISTOFORI, Alejandro

1988 "El tráfico esclavista: Puja de intereses en torno a un tema crucial". En: *II Jornadas de Historia de la Ciudad de Buenos Aires (1985)*. Buenos Aires: Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, pp. 153-159.

DÍAZ, César Luis

(1998) "Los negros porteños también hicieron periodismo". En: *Revista de Historia Bonaerense*, Nº 16, Morón: Instituto Histórico del Partido de Morón, pp.13-15.

FRIGERIO, Alejandro

1992 "Un análisis de la performance artística afroamericana y sus raíces africanas". En: *Scripta Ethnologica Supplementa*, Nº 12, Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana, pp. 57-67.

1993 "El candombe argentino. Crónica de una muerte anunciada". En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*, Nº 8, pp. 50-60.

2000 "Artes Negras: Una perspectiva afrocéntrica". En: *Cultura Negra en el Cono Sur. Representaciones en conflicto*. Cap. IV. Buenos Aires: Educa.

2000b *Cultura Negra en el Cono Sur: representaciones en conflicto*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.

2002 "La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional". En: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v.47, Nº 117, París, pp.127-150.

2008 "De la «desaparición» de los negros a la «reaparición» de los afrodescendientes. Comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina". En: Gladys Lechini (comp.), *Los Estudios afroamericanos y africanos en América Latina: Herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO.

FRIGERIO, Alejandro y Eva LAMBORGHINI

2009 El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (Proponiendo)

Nuevos imaginarios urbanos en la ciudad "blanca". En: *Cuadernos de Antropología Social* Nº 30, pp. 93-118. Buenos Aires: FFy L, UBA

2009b "Creando un movimiento negro en un país "blanco": activismo político y cultural afro en Argentina". En: *Afro-Asia 39, Revista del Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO)*, Bahía: Universidade Federal da Bahia, pp.153-181.

GALLARDO, Jorge Emilio

1999 "Bibliografía afroargentina". En: *Evolución de las ciencias en la República Argentina. Antropología*. Buenos Aires: Sociedad Científica Argentina, 2da. Edición, Idea Viva.

GOLDBERG, Marta Beatriz

1976 "La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires. 1810-1840", En: *Desarrollo Económico*, v.16, nº 61, Buenos Aires: IDES, abril-junio, pp.75-99.

1995 "Los negros de Buenos Aires". En: Martínez Montiel, Luz María (ed.) *Presencia Americana en Sudamérica*. México: Dirección General de Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp.529-607.

2000 "Nuestros negros: ¿desaparecidos o ignorados?". En: *Todo es Historia*, nº 393, Buenos Aires, pp.24-37.

GOMES, Miriam

1995 "Subsidios para una definición de la identidad caboverdeana". En: *Parecidos & Diferentes*, nº 3, pp. 22-24.

1999 "Afroargentinos". En: *Kausay, Revista del Pensamiento Indígena Independiente*, v. 2, nº 12, p. 6.

2003 "La presencia negroafricana en la Argentina. Pasado y permanencia". En: *Biblio Press*, año V, nº 9, Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación, pp.7-11.

LACARRIEU, M. *et al.*

2010 *Ficha sobre "Sitios de memoria"*, Buenos Aires: Cátedra, Unesco.

LAMBORGHINI, Eva y Alejandro FRIGERIO

2010 "Quebrando la invisibilidad: Una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina". En: *El*

Otro Derecho. *Revista del Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA)*, nº 41, pp. 139-166.

LÓPEZ, Laura

1999 "Identidades en juego alrededor del candombe". En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*, nº 14, pp. 91-96.

MAFFIA, Marta

2000 "Caboverdeanos en la Argentina. Alcances y límites de un proceso de integración". En: *La Argentina y el África Subsahariana: hacia una relación transatlántica.* Buenos Aires: Fundación Novum Millenium-Centro de Estudios Internacionales para el Desarrollo, pp. 55-59.

2003 "Una contribución a la construcción del mapa de la diáspora caboverdeana. El caso argentino". En: *Memoria y Sociedad, Revista del Departamento de Historia y Geografía*, v. 7, nº 15. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 239-254.

MORRONE, Francisco

1995 *Los negros en el ejército: declinación demográfica y disolución*. Buenos Aires: CEAL.

ORTIZ ODERIGO, Néstor

1969 *Calunga, croquis del candombe*. Buenos Aires: EUDEBA.

1982-1984 "Orígenes etnoculturales de los negros argentinos". En: *Historia*, año 2, nº 7, Buenos Aires, septiembre-noviembre, pp.100-113.

1985 "Tambos bantúes y tambos afroargentinos". En: *Historia*, nº 19, Buenos Aires, pp.107-120.

PICOTTI, Dina (comp.)

2001 *El negro en la Argentina: presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina.

RATIER, Hugo

1977 "Candombes porteños". En: *Vicus Cuadernos*. Arqueología, Antropología Cultural, Etnología, nº 1, Amsterdam, pp. 87-150.

REVISTA QUILOMBO

http://www.revistaquilombo.com.ar/revistas/12/q12.htm

RODRÍGUEZ MOLAS, Ricardo

1957 “La música y la danza de los negros en el Buenos Aires de los siglos XVIII y XIX”. En: *Revista Historia*, nº 7, Buenos Aires, pp.103-126.

1993 “Aspectos ocultos de la identidad nacional: los afroamericanos y el origen del tango”. En: *Ciclos*, v. III, nº 5, Buenos Aires, pp.147-161.

ROSAL, Miguel Ángel

1994 “Negros y pardos en Buenos Aires 1811-1860”. En: *Anuario de Estudios Americanos*, t. LI, nº I, Sevilla: CSIC, pp.165-184.

SAGUIER, Eduardo

1997 “Cimarrones y bandoleros. El mito de la docilidad esclava en la historia colonial rioplatense”. En: *Estudios de Historia Colonial Rioplatense*, nº 3, La Plata, Universidad Nacional de La Plata.

SOLER CAÑAS, Luis

1967 “Gabino Ezeiza, verdad y leyenda. A medio siglo de la muerte del gran payador”. En: *Todo es Historia*, nº 2, Buenos Aires, pp. 65-77.

VVAA

2003 *Temas de Patrimonio nº 7. El espacio cultural de los mitos, leyendas, celebraciones y devociones*, Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

2005 *Temas de Patrimonio nº 16. Buenos Aires Negra. Identidad y Cultura*. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

VELA, María Elena

2001 “Los afroamericanos en el imaginario de algunos intelectuales argentinos del siglo XIX”. En: Rina Cáceres (comp.), *Rutas de la Esclavitud en Africa y America Latina*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, pp. 405-423.

ZABALA, Abel

1998 “El negro Gabino. Payador de payadores”. En: *Revista de Historia Bonaerense*, nº 16, Instituto Histórico del Partido de Morón, pp. 25-6.

Bolivia

Juan Téllez R.



Contenido del informe

Agradecimientos

Al pueblo afrodescendiente que nos muestra el coraje, la resiliencia histórica y su generosa contribución cultural a la formación del Estado Plurinacional de Bolivia.

A Dolores Charaly por la confianza de entregarnos la responsabilidad de elaborar este trabajo. Además, la cultura aimara de la que ella forma parte, está también de nuestro lado.

A Wendy Pérez, joven afrodescendiente de Taco, los Yungas de La Paz, quien participa en la Saya Afroboliviana y ve el pasado con una mirada herida, el presente con energía transformadora y visualiza el futuro con esperanza; por su colaboración en la logística y la compilación de la información para este trabajo.

A CRESPIAL por el interés de enfocar parte de sus energías a la construcción del Registro del Patrimonio Cultural Inmaterial del pueblo afroboliviano.

¡Ha sido un largo camino desde 1557...! Cuando llegaron los africanos y las africanas a Potosí, hasta su notoria presencia en la Asamblea Legislativa del Estado Plurinacional de Bolivia. El recorrido desde Buenos Aires (1557) hasta el Parlamento (2010) debe ser declarado Patrimonio Histórico de Afrodescendientes.

1. Ha sido un largo camino hacia la libertad

¡Ha sido un largo camino hacia la libertad desde 1557 hasta nuestros días...!

Este es un arco histórico largo de tiempo y territorio recorrido, de casi cinco siglos, por los africanos y las africanas: desde la caminata de Buenos Aires a las minas de Potosí, hasta la contribución histórica en la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia.

A mediados del Siglo XVI, el "descubrimiento" del Cerro Rico de la Plata, en Potosí, incrementó de manera exponencial la demanda de mano de obra. La explotación de este yacimiento requería un volumen inmenso del recurso humano para aprovechar toda su potencialidad (Klein 1982). Aunque los conquistadores venían operando ya en Porco –un yacimiento minero a solo 50 kilómetros de Potosí–, la explotación de estos dos yacimientos desató una carrera frenética para exportar los minerales hacia España. Este contexto de abundante recurso mineral generó una crisis en la demanda de fuerza laboral que llevó a los españoles a experimentar una variedad de formas productivas que iban desde la esclavitud hasta la reorganización y movilidad de comunidades indígenas enteras, que apuntaban a asegurar el abastecimiento de mano de obra y alimentos a los centros mineros de Potosí y Porco.

En este contexto, la fuerza laboral de indígenas quechuas no fue suficiente para satisfacer la codicia y el saqueo de la plata de Potosí. Así, no fue difícil que los conquistadores llegaran a la conclusión lógica de solicitar a la Corona de España esclavos africanos para explotar las minas de Potosí. Por varios años y de manera persistente se insistió en esta demanda. La respuesta positiva de España no era tan sencilla, tenía sus propias complicaciones. Por una parte, los conquistadores tenían conflictos internos y tenazmente luchaban por el control del poder y el acceso a la propiedad de los recursos de minerales en el cono sur de los Andes. Por otra parte, la expansión colonialista de los países europeos ocasionaba una alta demanda de la mano de obra y por esto no era fácil reclutar esclavos africanos para su exportación a América Latina.

Los ingleses, franceses, portugueses, holandeses, etc. requerían de grandes volúmenes de esclavos para sus plantaciones de algodón, azú-

car y otros productos en este continente. La transferencia de africanos a América tenía una alta demanda. El frenetismo era tal que de forma irracional e inhumana los traficantes de esclavos "cazaban" a los hermanos y hermanas de África, arrancándolos a media noche de sus hogares y comunidades donde vivían. Así, pasaban de ser personas dignas y con identidad propia a simples "comodities" de mercancía (Haley 1977).

En 1557, se inicia el recorrido de los africanos desde el Puerto de Buenos Aires (Crespo 1977). Esta caminata fue larga, casi 2000 kilómetros. Fue también muy ardua, porque tenían que subir desde la costa del mar Atlántico a una altura de 4060 msnm, y fue sacrificada porque estos hombres y mujeres venían encadenados y en condición de esclavos, sometiendo en cada paso del camino su condición humana a la voluntad de los conquistadores.

Venían sometidos a contextos geográficos y culturales nunca antes conocidos por ellos. Nunca se sabrá por cierto si estas personas del continente africano estaban al tanto o no sobre el lugar y las condiciones climáticas a donde los llevaban. Lo más probable es que como venían sin ningún derecho, más que el de sobrevivir, nunca hayan sabido que su destino era la ciudad más alta del mundo, y solo su esperanza los mantenía vivos caminando hacia los centros mineros. El hecho es que los hombres y mujeres que vinieron forzados desde el continente africano inician su largo recorrido desde Buenos Aires hasta Potosí. Así, guiados por el pragmatismo y la ambición de incrementar la acumulación del excedente de la actividad minera, después de doce años de iniciada la explotación de la plata en el Cerro Rico, finalmente los primeros africanos arriban a la Villa Imperial de Carlos V, traídos por los conquistadores.

La Casa de la Moneda, centro mayor de acuñación de lingotes y moneda de plata y la mina del Cerro Rico de Potosí, fueron los mayores receptores de la mano de obra barata de los africanos que llegaron a Potosí (Barnadas 1973), aunque también algunas haciendas en las cabeceras de valle cerca de Potosí, se beneficiaron de la fuerza laboral de los esclavos. Una vez en Potosí, con temperaturas de 15 grados centígrados bajo cero en el invierno y a una altura de más de 4000 msnm, no fue fácil para las gentes africanas adaptarse, pues venían del

nivel del mar y de temperaturas tropicales. Como era de esperarse, las condiciones climáticas tan frías de Potosí y las condiciones laborales de sobreexplotación de los conquistadores, hicieron que la población africana disminuyera drásticamente después de transcurrido el primer invierno.

En términos de inversión, la muerte de casi la mitad de esclavos africanos en Potosí era una erosión en la productividad. Los conquistadores y administradores de la Audiencia de Charcas no estaban dispuestos a perder esta cara inversión y buscaron una respuesta rápida a esta merma del recurso humano. Entre las varias alternativas de mano de obra, prosperó la reventa de esclavos africanos a los conquistadores asentados en la región subtropical de los Yungas de La Paz. Ese año (1559), casi todos los afrodescendientes fueron desde las alturas de Potosí al subtrópico de los Yungas de La Paz. Desde entonces, las futuras generaciones de africanos cultivaron sus raíces en esta parte del territorio boliviano. Desde tiempos ancestrales estos territorios son habitados por los indígenas aimaras de vocación agrícola. Por la naturaleza histórica y numérica, los africanos adoptan varios usos y costumbres de la cultura aimara. Sin embargo, los aimaras y los africanos están en condiciones de sometimiento ante los señores feudales de España y ambos experimentan el abuso y sobreexplotación de su trabajo. Entonces, la migración de los africanos de las minas al subtrópico de La Paz es un cambio de contexto cultural y de dueños, pero sus vidas siguen experimentando la esclavitud, aunque el clima es más propicio y las actividades agropecuarias les eran más familiares.

La historia del pueblo afrodescendiente en Bolivia es intrínseca al camino recorrido por el pueblo y las naciones indígenas y originario-campesinas en Bolivia. Desde su establecimiento en la tierra de los yungas, la historia recorrida por los afrodescendientes ha estado ligada a la lucha de los movimientos sociales de liberación. Su lucha empezó junto a los indígenas aimaras (Llanos y Soruco 2004). En esa veta han cultivado sus esperanzas y nutrido su cultura para mantener su identidad. Por ejemplo, en 1781, en el levantamiento más significativo de los indígenas en los Andes, liderado por Julián Apaza, conocido como Túpac Katari, participaron activamente los afrodescendientes. Movili-

zados en las comunidades rurales fueron parte del gran cerco a La Paz. El ímpetu de su participación radicaba en su deseo de libertad, al igual que el de los indígenas aimaras y quechuas. Más tarde, en la Guerra de la Independencia, entre 1809 y 1825, el pueblo afroboliviano participó respondiendo al llamado del Libertador Simón Bolívar, quien proponía la abolición de la esclavitud en el marco de la ideología liberal y trilogía de la Revolución Francesa: Libertad-Igualdad-Fraternidad. Según Bolívar, no podía fundarse una república independiente del reinado, con esclavos en su territorio. En las trincheras de las cruentas batallas de la independencia estaban los afrodescendientes compartiendo las caídas y los triunfos junto a otros indígenas y clases involucradas en el combate. Consecuentemente, la independencia de América Latina también está fundada sobre el sacrificio de las vidas de los hombres y mujeres descendientes de África.

Después de la Guerra de la Independencia, la historia de los afrodescendientes es tan irónica e ingrata como la de los indígenas y de los pobres del Alto Perú. El pueblo afrodescendiente corrió la misma suerte de engaños y traiciones, porque los criollos bolivianos traicionaron los ideales libertadores y defendieron sus propósitos e intereses más que los anhelos de liberación humana. Es justo reconocer que Simón Bolívar, respaldado por José A. Sucre, fue el más leal y consecuente de todos los libertadores liberales en sus propuestas de justicia enmarcadas en el gran sueño de la "Patria Latinoamericana". En el sueño del Libertador estaba insertada la abolición de la esclavitud de los afrodescendientes. Tal como prometió, Bolívar incluyó en la redacción de la Constitución Bolivariana, con nitidez, la abolición de la esclavitud. Sin embargo, en los años posteriores, como resultado de las peleas por el control político de la nueva República, los criollos del Alto Perú se encargaron de dirigir el destino de la nueva República de Bolivia y en esa dirección fabricaron y modificaron cláusulas para cambiar el espíritu y los objetivos de la Constitución Bolivariana, para mantener el *modus vivendi* de la sobreexplotación de los indígenas y de los afrodescendientes. Consecuentemente, la Constitución Política de la Republica de 1825, escrita por "los Olañeta" y los criollos bolivianos, no incluye la abolición de la esclavitud en los territorios independientes, pues esta medida hubiese

afectado sus intereses en la formación de su poder de clase. Para los criollos era muy importante conservar la esclavitud para seguir explotando la fuerza de trabajo.

En 1851, 26 años después de la creación de la República de Bolivia, el Presidente Manuel Isidoro "Tata" Belzu, como gobierno popular, recupera la dimensión humanitaria del Libertador Bolívar y proclama la abolición de la esclavitud en el territorio de la República de Bolivia. Después de casi 300 años de esclavitud, los afrodescendientes tienen la oportunidad de sentirse dueños de su historia y ejercer sus derechos ciudadanos. En un camino recorrido de casi 300 años, ¿cuánto se ha reprimido y suprimido de los usos y costumbres que trajeron consigo los hombres y mujeres del continente africano? Lo más rescatable de su historia es la voluntad férrea de mantenerse vibrantes y llenos de esperanza.

Aunque con Belzu la abolición de la esclavitud en Bolivia fue promulgada por Ley, en los hechos, las condiciones estructurales de Bolivia, basadas aún en un enraizado feudalismo, también de 300 años en las comunidades rurales, es un impedimento material para que los afrodescendientes tengan el acceso a la propiedad de tierra y ejerciten plenamente sus derechos. La pregunta central para ese desafortunado contexto es: ¿Qué harían los afrodescendientes con su libertad sin ninguna posibilidad de acceder a medios de producción ni infraestructura? Así, los afrodescendientes en Bolivia son "libres", pero sin acceso al recurso más importante para vivir con dignidad: la tierra. Sin el acceso a este recurso no es posible desarrollarse de forma autónoma. En estas condiciones, los afrobolivianos seguirán durante las próximas décadas igual o aún más explotados que antes por los feudales criollos en Bolivia. Es más, con su libertad decretada no tendrían más opciones que convertirse en peones laborales explotados por las mismas haciendas. A este contexto se ha definido sociológicamente como servidumbre, al igual que para los indígenas de Bolivia. Solo en 1938, durante el gobierno de Germán Bush, se prohíbe la servidumbre, ya que esta práctica era simplemente una extensión de la esclavitud (Seles 1980).

Exactamente 100 años después de abolida la esclavitud y como efecto de la articulación y movilización de las masas populares durante los

años de 1946 a 1952, después de la Guerra del Chaco en la cual se proclamó también un héroe nacional de origen afrodescendiente, Bolivia entró en un proceso de cambios en términos de acceso a la tenencia de la tierra y el control de los recursos naturales estratégicos.

Este proceso de acumulación de poder social llevó a la Revolución Nacional de 1952. A pesar de que en varios análisis se sostiene que la Revolución del 1952 es distorsionada e inconclusa, aun así puede señalarse que en 1953 se implementa la Reforma Agraria, a través de la cual se distribuyen las tierras a las familias rurales-campesinas, sobre todo en la región andina de Bolivia. En este contexto de la Reforma Agraria, las familias afrodescendientes dedicadas a la agricultura en la región de los Yungas de La Paz acceden por vez primera, en su historia de casi 400 años, a la propiedad de la tierra y tienen un lugar propio para vivir como personas sin esclavitud ni servidumbre, aunque seguirán siendo pobres por mucho tiempo más como los indígenas de Bolivia.

Después de 1952, a pesar de tener acceso a la tierra y haberse declarado la abolición de la esclavitud, el pueblo afrodescendiente siguió en desventaja en relación a las naciones indígenas en Bolivia. En el imaginario social y en las definiciones políticas, el término "indígena", que abraza a las naciones indígenas-originarias, no incluye a los afrodescendientes porque esta comunidad no es prehispánica en Bolivia. La comunidad de afrodescendientes arribó al territorio de Bolivia traída por los conquistadores y colonizadores españoles. En estas condiciones, los afrodescendientes siguen en desventaja histórica y en desventaja respecto al acceso de recursos, programas de desarrollo, etc.

Simplemente, el pueblo afrodescendiente no es visibilizado adecuadamente, entonces no tiene lugar y reconocimiento en el espectro de las organizaciones sociales de Bolivia. La falta de visibilidad incluye la carencia de los analistas serios, con trayectoria y prestigio por su investigación en áreas rurales de Bolivia, pues muchos de ellos no incluyen en sus análisis la "cara afroboliviana" de la historia; véase, por ejemplo "Para Comprender las Culturas Rurales en Bolivia" (Albó *et al.* 1989). Incluso, la publicación del Instituto Boliviano de Cultura *Etnias y Lenguas de Bolivia* (Plaza y Carvajal 1985) no incluye con nombre y apellido en su espectro al pueblo afrodescendiente que arribó a nuestra

historia en 1557. En varias publicaciones, incluyendo las del Instituto Nacional de Estadísticas (INE), los afrodescendientes están en la categoría “Otros”, y esta categoría tramposa y colonialista esconde la identidad y la historia de todo un pueblo en nuestra historia nacional. El currículo de la educación formal del Estado tampoco tiene en su resumen de la historia a los afrobolivianos. Lo irónico de este caso, entonces, es que aunque se estima que en Bolivia viven entre 20 a 25 mil afrodescendientes, aún no están visibilizados de manera apropiada. En realidad, esta cantidad de personas es más numerosa que 28 de las 32 naciones indígenas existentes en Bolivia.

En las décadas 1985-2005, en el marco de los ajustes estructurales del modelo neoliberal, se privatiza en Bolivia la economía, se liberalizan las relaciones laborales y se suprimen las subvenciones de todo tipo. Estas políticas dejan la suerte de los pobres en manos del capital y del mercado y, lógicamente, son devorados por las relaciones capitalistas en la sociedad. En este contexto, los afrodescendientes nuevamente están entre las gentes más desfavorecidas y experimentan la misma condición que los pobres en Bolivia: se empobrecen, quedan desprotegidos de los servicios básicos y son excluidos de los beneficios del desarrollo. En estas décadas de neoliberalismo, la migración afrodescendiente de las comunidades rurales de los yungas a las ciudades de La Paz, Cochabamba y Santa Cruz, es notoria y dramática. Justamente, como todos los pobres, los afrodescendientes tienen que salir desde sus hogares rurales hacia las ciudades en busca de oportunidades de una vida más digna.

En la década de 1990, la comunidad afroboliviana empieza a ser mejor visualizada gracias al esfuerzo de sus líderes, sus deportistas y a la demostración organizada de su juventud artística en Coroico. En 1994, Víctor Hugo Cárdenas –en su condición de Presidente Interino– recibe a los afrodescendientes en el Palacio de Gobierno como un acto público de reconocimiento de la existencia de la comunidad de afrodescendientes en el territorio de Bolivia. Subsiguientemente, la promulgación de la Ley de Participación Popular, en 1994, abre una ventana muy importante para la participación de los afrodescendientes en el escenario político. Varios de los líderes participan activamente

en el proceso del diálogo 2000 (Ley 2235), poniendo en la mesa los derechos y la legitimidad de los afrodescendientes en el abanico de las 36 nacionalidades en Bolivia (Angola 2009). Desde entonces, se incrementa y se hace cada vez más visible el surgimiento y la participación del pueblo afroboliviano en los espacios políticos y culturales de Bolivia. En las dos últimas décadas, los líderes de ambos sexos de la comunidad afroboliviana han ganando, poco a poco, su lugar en la sociedad abigarrada de Bolivia.

La presencia legítima de la comunidad afroboliviana se consolida en el proceso de elaboración de la Nueva Constitución Política del Estado (NCPE), 2007-2009 (Angola 2009). Por primera vez en la historia de casi cinco siglos en los Andes de Bolivia, la comunidad afroboliviana es reconocida constitucionalmente en la NCPE aprobada en Oruro, casi de forma clandestina, en la madrugada del 12 de setiembre del 2008. El 7 de febrero del 2009, después de un referéndum nacional efectuado en octubre (2008), es proclamada la NCPE que dice en el "Artículo 3. La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y **afrobolivianas** que *en conjunto constituyen el pueblo boliviano" (las negritas son nuestras).*

A este logro constitucional se adiciona de manera significativa la elección de Jorge Medina Barra, una persona afroboliviana, como representante de la circunscripción especial de La Paz a la Asamblea Legislativa Plurinacional. Este hecho es trascendental en la historia de Bolivia, como lo es la elección de representantes indígenas de Bolivia a la Asamblea Legislativa Plurianual. Así, este largo camino recorrido desde 1557 hasta la elección de Medina, reafirma la presencia viva y el camino labrado por la comunidad afroboliviana. La elección de Medina como asambleísta está llena de contenido histórico y compromiso de cambio. Basta considerar un hecho central: en 2010, en la Asamblea Legislativa, Jorge Medina Barra es el principal catalizador y arquitecto de una de las propuestas más relevantes del Estado Plurinacional de Bolivia, la *Ley Contra el Racismo y Toda Forma de Discriminación*, proclamada por el Presidente Evo Morales el 8 de octubre de 2010. Ninguna otra Ley en los últimos años ha sido tan debatida como esta

Ley. En los hechos, esta Ley va más allá de la coyuntura actual y trasciende las fronteras de la comunidad afroboliviana, porque libera a los bolivianos de una historia cargada de opresión, discriminación y racismo. Esta es una Ley construida desde la experiencia de 433 años de historia recorrida. Con esta Ley, Medina y los líderes de ambos sexos del pueblo afroboliviano crean las condiciones legales para la liberación de los oprimidos de la sociedad boliviana, como afirmaría Paulo Freire si estuviera entre nosotros. Así, el Palacio del Congreso Nacional de la Plaza Murillo de La Paz debe ser considerado como una referencia histórica de liberación humana. Llegar al Congreso de la Plaza Murillo para los afrodescendientes ¡ha sido un largo camino desde 1557!

Este largo camino recorrido desde Buenos Aires (1557) hasta el Parlamento de La Plaza Murillo (2010) y sus puntos intermedios de Potosí, Los Yungas, el Chaco, etc. es digno de ser nombrado como Patrimonio Histórico Afrodescendiente. En el año 2011, como reconocimiento a las contribuciones de la diáspora africana en el mundo, este camino debe ser recuperado y proclamado parte de nuestro patrimonio. Es más, esta historia debe ser parte de la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial afrodescendiente.

Sería consecuencia lógica que organizaciones como la UNESCO y el Gobierno del Estado Plurinacional, reconozcan este camino recorrido como un patrimonio propio de la historia de Bolivia. En este contexto, sería muy apropiado y pertinente construir el Registro del Patrimonio Cultural Inmaterial Afroboliviano.

A pesar del camino difícil, la influencia y la contribución de la comunidad afroboliviana ha estado presente en la historia de Bolivia. No solo en términos de la explotación brutal que sufrieron en la construcción del colonialismo y de la República, sino también en la amplia gama de actividades culturales, artísticas, deportivas y humanitarias. Por ejemplo, sin la contribución de los afrodescendientes no se podría entender dos de las grandes manifestaciones folklóricas en Bolivia: la Morenada y los Caporales.

En septiembre de 2010, uno de los compositores de la comunidad afroboliviana fue reconocido a nivel nacional por sus hermosas morenadas. Estas dos expresiones culturales son ya patrimonio de la cultura

boliviana. También, muchos de los logros políticos, incluido el liderazgo de Jorge Medina, no sería posible sin la participación de la danza presentada por los jóvenes del Movimiento Cultural Saya Afroboliviana. En las últimas décadas, las selecciones de fútbol nacional siempre tuvieron la participación de deportistas afrobolivianos destacados, como los hermanos Castillo y Demetrio Angola. Sin embargo, son también evidentes, en el contexto actual, los riesgos y desafíos que enfrentan las familias de los afrodescendientes en Bolivia. Las oportunidades de trabajo en las comunidades, el acceso a la educación, la obtención de recursos financieros y técnicos para su desarrollo social y económico, son muy limitados; y estas condiciones hacen que el patrimonio cultural inmaterial tenga un alto riesgo y vulnerabilidad.

En el contexto descrito arriba de manera sucinta, la información que a continuación presentamos es un intento ligero para identificar algunos aspectos de la comunidad afroboliviana. A partir de esta lectura rápida es clara la necesidad de realizar una investigación más substancial para dotar a las organizaciones afrobolivianas de información sistematizada y permitirles avanzar en su camino hacia el vivir bien. La comunidad afroboliviana, en el contexto actual, requiere de manera urgente apoyo para su desarrollo organizacional, orientado a construir el Registro del Patrimonio Cultural Inmaterial Afroboliviano (RPCIA). Este proceso contribuirá a rescatar y explicitar su identidad histórica y posicionarse mejor en el contexto de la plurinacionalidad en Bolivia. La información contenida en este documento es resultado de una identificación de las organizaciones existentes de la comunidad afroboliviana, de entrevistas a informantes, del acopio de información de fuentes secundarias y del análisis de la situación de los afrodescendientes en Bolivia.

La mayor parte de la población afrodescendiente se encuentra en los Yungas del departamento de La Paz. Sin embargo, en los últimos años, las ciudades grandes de Bolivia se han convertido en atractivos para su emigración, principalmente La Paz. A pesar de varios intentos, no se ha logrado conducir un censo de la comunidad afrodescendiente, de manera que no se cuenta con un dato preciso de esta población. Sin embargo, tanto los líderes de las organizaciones de las comunidades

como las organizaciones de desarrollo, estiman a la población afrodescendiente en Bolivia entre 25 a 30 mil personas. Las comunidades afrodescendientes se encuentran establecidas de las siguientes comunidades de los Yungas de La Paz:

- **Comunidades en Sud Yungas:**
  - Chicaloma Municipio de Irupana
  - Yabalo Municipio de Irupana
  - Thako Municipio de Irupana
  - Leuda Municipio de Irupana
  - Yalica Municipio de Irupana
  - Legna Municipio de Irupana
  - Corpar Municipio de Chulumani
  - Naranjani Municipio de Chulumani
  - Villa Remedios Municipio de Chulumani
  - Palos Blancos Municipio Palos Blancos
- **Comunidades en Nor Yungas:**
  - Tocaña Municipio de Coroico
  - Mururata Municipio de Coroico
  - Chischipa Municipio de Coroico
  - Dorado Chico Municipio de Coripata
  - Cala Cala Municipio de Coripata
  - Chillamani Municipio de Coripata
  - Coscoma Municipio de Coripata
  - Caranavi Municipio de Caranavi
- **Ciudad de La Paz**

2. Organizaciones para salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial afrodescendiente

Las organizaciones de afrodescendientes en Bolivia que salvaguardan su patrimonio cultural inmaterial, lo hacen desde la perspectiva de la reivindicación histórica. Sin embargo, por las condiciones desventajosas de su proceso histórico, estas organizaciones necesitan un apoyo más definido para desarrollarse y salvaguardar mejor su patrimonio cultural, expresado en ese recorrido largo por nuestra historia. Las organizaciones que presentamos abajo, son intentos de mucho esfuerzo para mantenerse a flote con sus actividades. Una vez más, es imperativo el apoyo del Estado y de las organizaciones de cooperación internacional para el fortalecimiento de sus organizaciones. Estas organizaciones deben ser consideradas para el trabajo de salvaguardia y en las iniciativas propuestas al final de este documento.

Respecto a estas organizaciones, tres organizaciones funcionan en la ciudad de La Paz y solo una en la comunidad de Tocaña de los Yungas.

Las siguientes organizaciones tienen estructuras de funcionamiento para actividades específicas y están registradas jurídicamente:

Movimiento Cultural Saya Afroboliviana (MOCUSABOL)

Esta organización fue fundada en 1989. Se inició en la localidad de Coroico con el ímpetu de los jóvenes estudiantes del Colegio “Guerrilleros Lanza”. Su inicio está marcado por el interés de mostrar y promocionar la música y la danza de la Saya como elemento central de la identidad cultural afroboliviana. A partir de la música y la danza, MOCUSABOL proyecta la comunidad afrodescendiente para afirmar su identidad en el contexto de la diversidad cultural de Bolivia. MOCUSABOL entiende su misión en el proceso de revitalización de la comunidad afrodescendiente para forjar nuevos horizontes, fortalecer la autoestima y consolidar su presencia con igualdad y equidad de género, con derechos y oportunidades, para erradicar la pobreza, discriminación, marginación y exclusión.

Ubicación de MOCUSABOL

Av. Tejada Sorzano Edif. Navarro Nº 366 Mezanine Of.4 (Villa Fátima), Casilla Postal: 2035, La Paz, Bolivia. Teléfono/fax: (591-2) 2260636 Celulares: 73003563-71904807, correo electrónico: afrobolivia88@yahoo.es

Centro Afroboliviano para el Desarrollo Integral Comunitario (CADIC)

CADIC es una organización creada para promover el empoderamiento del pueblo afroboliviano, fortaleciendo su identidad étnico-cultural a través de iniciativas de educación, organización política y sociocultural. CADIC busca activamente relacionarse con el gobierno, con las organizaciones de la sociedad civil y las organizaciones internacionales para generar acciones que contribuyan al desarrollo de las comunidades. CADIC tiene como estrategia trabajar por los derechos de la comunidad afroboliviana. De esta organización surgió el liderazgo político para la representación de la comunidad afrodescendiente en la Asamblea Legislativa Plurinacional. Cada mes se realizan evaluaciones de sus actividades. Una de las estrategias más importantes es escuchar y responder a las necesidades y demandas de la gente de las comunidades afrodescendientes para trabajar por un bien común.

Ubicación de CADIC

Calle Loayza entre Av. Camacho y Mercado Edif. Mariscal de Ayacucho Nº 233 Piso 12, Of.: 1205 Telf/Fax: (591)2205396, Casilla Postal 9553. Correo electrónico: contactos@cadic.org.bo; correo electrónico alternativo: cadicbolivia@hotmail.com -cadicbolivia@yahoo.com

Fundación de Afrodescendientes "Pedro Andaverez Peralta" (FUNDAFRO)

Tiene la misión de defender las leyes, derechos y preceptos constitucionales que rigen al país a favor de los afrodescendientes, así como la defensa de todas las comunidades originarias de Bolivia. Su ímpetu explícito es luchar para que se haga efectiva la participación de la organización social en la vida del Estado Boliviano. Como organización

étnica busca ser tomada en cuenta en los programas educativos, salud y en las políticas sociales. FUNDAPRO está orientado, actualmente, a contribuir en el rescate de todas las manifestaciones artísticas patrimoniales de la comunidad afroboliviana. Esta organización desea brindar apoyo a instituciones gubernamentales que deseen desarrollar proyectos orientados a beneficiar las comunidades yungueñas.

Ubicación de FUNDAFRO

Dirección: No cuenta con oficina, Casilla: 5420, La Paz, Bolivia. Tel: móvil: 591-71255366. Correo electrónico: **fundafro@hotmail.com**

Centro de Expresión e Integración Cultural Afroboliviano (CEICA)

Esta organización se encuentra en la comunidad de Tocaña; cuenta con un Centro Cultural recientemente inaugurado y está en pleno desarrollo de sus actividades y estrategias. CEICA se ha fundado para promocionar la cultura afroboliviana mediante encuentros con otras culturas y comunidades de Bolivia. A través del Centro Cultural, se desarrollarán eventos como festivales musicales, actividades artísticas y proyectos de educación.

Ubicación:

Comunidad de Tocaña Los Yungas, La Paz

Organización Integral Afroboliviana (ORISABOL)

Es una organización de gente joven que promociona la cultura afroboliviana mediante presentaciones a distintos eventos. Lo novedoso de ORISABOL es mantener y promover la cultura por medio del deporte. ORISABOL cuenta con un equipo de fútbol propio.

Instituciones de apoyo

El apoyo de la cooperación internacional y del Gobierno de Bolivia no es consistente con la comunidad afroboliviana, en comparación al apoyo que brinda a otros sectores u organizaciones sociales, pues el apoyo a

esta comunidad es esporádico y de corto aliento. En el contexto actual, es imperativo y urgente que la comunidad afroboliviana pueda contar con recursos de forma permanente y en el largo plazo, no solo para fortalecer sus organizaciones culturales, sino también para potenciar las bases productivas y sociales. Solo así se puede creer en la posibilidad de salvaguardar el patrimonio inmaterial de la comunidad.

A continuación se presentan algunas de las iniciativas que se implementaron en la comunidad afrodescendiente:

	Institución	**Nombre del Proyecto**
1	USAID	Construcción de un Centro Cultural en Tocaña
2	BID	IALS Becas para Jóvenes Indígenas y afro latinos
3	ADIVOCA con financiamiento de USAID	Construcción de una plaza en Chicaloma Sud Yungas
4	ADIVOCA con financiamiento de USAID	Construcción de un mercado y comedor en la comunidad de Colpar Sud Yungas
5	Ministerio de Educación	Telecentros educativos en las comunidades de Chicaloma y Mururata
6	Ministerio de Justicia	Participación y aportes en la ley de deslinde jurisdiccional
7	Universidad Mayor de San Andrés	Convenio entre el pueblo afroboliviano y la carrera de Derecho de la Universidad Mayor de San Andrés

Otras Organizaciones

Hace algún tiempo se organizaron grupos de afrodescendientes en Cochabamba y Santa Cruz. El funcionamiento de estas organizaciones, sin embargo, es muy limitado y no muy fácil de ser conectados,

razón por la cual no fue posible obtener información concreta de estas organizaciones.

3. Dimensiones relevantes para salvaguardar el PCI Afrodescendiente

Manifestaciones de la Cultura y el Folclore Afroboliviano:

La cultura expresada en usos y costumbres ha encontrado en la música y la danza sus canales de influencia en el contexto nacional. Este es uno de los pilares más importantes de contribución del pueblo afrodescendiente al espectro de la cultura boliviana.

- **Los instrumentos Musicales**

Dos son los instrumentos típicos que corresponden a la herencia cultural de los afrobolivianos: el bombo y la cancha. Con estos dos instrumentos musicales se organizan y se componen todos los ritmos de la comunidad afroboliviana. Con estos instrumentos se han cultivado la música y la danza que han tenido mucha influencia en el abanico folclórico de Bolivia.

El Bombo

Los bombos son confeccionados por personas expertas, pues se utilizan troncos de árboles que deben ser procesados de forma delicada para dar la sonoridad adecuada. La tradición de los bombos viene desde África.

La Cancha

Es un instrumento hecho de cañas huecas talladas de forma canaleada en espiral que se rasga con un palito delgado.

- **La música y la danza**

Sin duda alguna, la Saya y la Morenada son el patrimonio más nítido en la música y danza bolivianas. Pero no solo es la Saya, ya que existen otras expresiones de la cultura que acompañan a la Saya como el

Tundique y el Mauchi. El ímpetu de los jóvenes de Coroico cuando formaron su agrupación para mostrar al "mundo" su patrimonio cultural expresado en la Saya, hizo un aporte fundamental para ayudar a la sociedad boliviana a apreciar la vibrante cultura de la comunidad afroboliviana. Por esto, en buena medida, la Saya se ha posicionado de manera relevante en el mundo del arte de la música y danza como un patrimonio vivo de la comunidad afroboliviana.

Saya

El ritmo exquisito de la Saya identifica plenamente a los yungas. La Saya era interpretada en todos los acontecimientos de la comunidad, expresando, a través de sentidas coplas, todos sus sentimientos, tanto alegría como tristeza, tanto pedidos como quejas al patrón. El canto de la Saya fue el eterno compañero de los afrobolivianos y por espacio de unos 40 años dejó de escucharse. Sin embargo, el 20 de octubre de 1990, en la fiesta patronal de Coroico, de nuevo empezamos a deleitarnos con sus sones gracias a un grupo de jóvenes afro de Nor Yungas, quienes tuvieron la visión de reeditar la Saya ancestral. Así, los afrobolivianos consiguieron su propio espacio dentro de la cultura folklórica. El conocimiento exacto de la Saya y sus derivaciones nos muestran la riqueza de la danza y el canto. Las diferentes expresiones son muy bellas y, por lo tanto, debemos saber diferenciar y darle a cada una el lugar que le corresponde. Las características de la Saya son bien definidas: los hombres entonan, con sus potentes voces, coplas que las mujeres repiten con los bellos matices de sus voces de sopranos. Los movimientos del baile son muy cadenciosos y sensuales. Las mujeres, con el porte muy erguido, llevan el compás con las caderas, avanzando la coreografía con pasos cortos que marcan el compás del ritmo de los bombos y la cancha, que los hombres ejecutan contorsionándose con mucha plasticidad.

Tundiqui

El Tundiqui es la parodia de la Saya, interpretada por blancos pintados de negro con carbón o betún. Sus movimientos corporales manifiestan contorsiones exageradas tratando de ridiculizar a los negros. En un principio se bailaba solo para las fiestas de Navidad, interpretando

villancicos. Ahora su ritmo se utiliza en composiciones populares que equivocadamente se denominan Saya, siendo este un ritmo diferente. El Tundiqui ha contribuido a enriquecer nuestro folklore, con su ritmo alegre y contagioso que generó la danza de Los Caporales. Esta, además, toma como base primordial los pasos y el característico movimiento de caderas en las mujeres que bailan la Saya.

Caporales

Sus raíces están en la Saya y el ritmo y baile se inspiran en el Tundiqui. Es una danza que tiene una vestimenta muy elegante que le da una identidad muy juvenil, demostrando en sus ademanes un carácter muy decidido. Su coreografía es muy variada. Sin duda, los jóvenes que la bailan lo hacen sin prejuicios raciales, pues se pintan la cara de negro y, de esta manera, expresan su solidaridad a nuestra población afroboliviana.

Mauchi

El Mauchi es la tonada triste de la Saya, que acompaña los entierros donde toda la comunidad asiste. La Saya está triste y sus coplas solo dicen lamentos y reminiscencias de lo que significó para todos, en vida, la presencia del difunto. La viuda solloza desesperada cayendo en desmayos sobre la tumba de su amado esposo. Su desesperación es tal, que no puede mantenerse de pie hasta que alguien se compadece. Un solícito moreno la carga en sus brazos llevándola hasta su casa. Este llegará a ser el próximo marido de la viuda.

Morenada

La Morenada fue la primera expresión de danza africana en Bolivia. La Dra. Julia Elena Fortun describe muy claramente el origen de esta danza, que nació en las minas de Potosí durante el coloniaje. La morenada nace de una simbiosis de actitud y danza por la reacción que los esclavos traídos de África tuvieron al ver caer la nieve por primera vez en sus vidas. Se sacudían en el afán de librarse de la nieve, al no poder usar sus manos sujetadas con cadenas que producían un sonido acompasado por los movimientos de la danza, marcando así el compás que caracteriza este ritmo y derivando de ahí el uso de la matraca. Los tra-

jes llegan a simbolizar el cargamento de nieve y metal, mientras que las pelucas blancas representan la nieve que cubría sus cabezas. En la actualidad, la Morenada la bailan personas de todas las edades y culturas en todo el país, con adaptaciones de la cultura aimara. La Morenada se ha convertido en uno de los bailes más populares del folklore boliviano.

Por lo anterior, es importante entender la relevancia que tiene el Movimiento Cultural de la Saya Afroboliviana en la promoción y visualización a través de sus presentaciones en restaurantes, teatros y eventos de la ciudad de La Paz, para mostrar su música y su canto. También se debe entender como gestión cultural el esfuerzo de mostrar la Saya cantada y bailada por ellos en los festivales y celebraciones culturales más grandes en Bolivia como:

- El Carnaval de Oruro.
- La Entrada del Gran Poder en La Ciudad de La Paz.
- Entrada Universitaria en la Ciudad de La Paz.
- El Corso de Corsos en Cochabamba.

En estas celebraciones masivas del folclore de Bolivia ya están incorporadas las canciones y las danzas de la Saya Afroboliviana.

Tradiciones y festividades

• Tradiciones

Salvo Salvito

Historia real que sucedió en Chicaloma y en La Cumbre de los Andes, basada en esclavismo y sufrimiento afro, donde la frustración y el racismo llevó al personaje a convertirse en un delincuente peligroso, que a la hora de su muerte demanda a su madre la responsabilidad de no haberle prevenido de su mala conducta cuando niño (Díaz Villamil 1969).

El Mauchi

Es una ceremonia fúnebre y una de las prácticas culturales que más elementos africanos contiene hasta la fecha. El ritual del Mauchi es una invocación a la naturaleza y a los espíritus.

Semba u Ombligada

Ceremonia de fertilidad a la tierra y a la fertilidad humana.

Baile de la Tierra o Matrimonio Negro

Es un conjunto de elementos desde la conquista hasta el matrimonio, que termina con un wayño Afro.

- **Festividades**

	Comunidad	Festividad	Fecha
1	Tocaña Nor Yungas	Virgen de la Asunción	15 de agosto
2	Mururata Nor Yungas	Santiago Apóstol	24 de junio
3	Chischipa Nor Yungas	Virgen de la Merced	25 de septiembre
4	Coroico Nor Yungas	Virgen de la Candelaria	20 de octubre
5	Dorado Chico Nor Yungas	Virgen de los Remedios	16 de noviembre
6	Cala Cala Nor Yungas	San Benito	3 de mayo
7	Coscoma Nor Yungas	Virgen de Remedios	16 de noviembre
8	Chillamani Nor Yungas	Virgen de Remedios	16 de noviembre
9	Coripata Nor Yungas	Virgen del Carmen	16 de julio
10	Chicaloma	Señor del Gran Poder	Movible

	Comunidad	Festividad	Fecha
11	Colpa	Virgen de la Asunción	15 de agosto
12	Naranjani	Virgen de la Nieves	5 de agosto
13	Villa Remedios	Virgen de Remedios	16 de noviembre
14	Chulumani	San Bartolomé	24 de agosto
15	Irupana	Aniversario Municipal	24 de julio

Investigaciones

En la actualidad hay varias actividades que servirían de base para las dos iniciativas propuestas al final de este documento: la Construcción del Registro del Patrimonio Cultural Inmaterial Afroboliviano (RPCI-A) y la Proclamación del Patrimonio Histórico Afrodescendiente a la Ruta Recorrida desde 1557. Así, la investigación, las organizaciones existentes y las gestiones de programas y proyectos son aspectos valiosos para el desarrollo de las capacidades de la comunidad afroboliviana.

Publicaciones recientes sobre el pueblo afroboliviano:

Título	Autor	Editorial
Esclavos negros en Bolivia	Crespo R. Alberto	Talleres de Litografías e Imprentas Unidas SA. La Paz, 1977
Anales de la Academia Boliviana de la Historia. 1973-1978	Seles Guevara – J Coord	Editorial S.E. La Paz, 1977
Raíces de un pueblo	Juan Angola Macande	Producciones CIMA. La Paz, 2000
Comunidad Dorado Chico, nuestra historia	Juan Angola Maconde (Compilador)	Producciones Creativas. La Paz, 2008

Título	Autor	Editorial
Las palabras pueden: Los escritores y la Infancia	Juana Angola Maconde	UNICEF. La Paz, 2007
Enciclopedia of the African Diaspora. Origins, Experiences, and Culture	Juan Angola Maconde	Producciones CIMA. La Paz, 2008.
Raíces africanas en los yungas	Juan Angola Maconde	Ministerio de Cultura. La Paz, 2009
Salvo Salvito	Antonio Díaz Villamil	Juventud. La Paz
Héroes yungueños	Jorge Villanueva	Juventud. La Paz, 2006
Héroes yungueños	Jorge Villanueva	Juventud. La Paz, 2008. 2da edición.
La voz de los sin voz afrodescendientes	Arias Sebastián	Irco Video. La Paz, 2009.
Origen histórico de una sociedad colonial	José Barnadas	CIPCA. La Paz, 1973
Temas acerca de la esclavitud	Colectivos de autores	Ciencias Sociales de La Habana Cuba. La Habana, Cuba, 1988
Lo que tenemos de mandinga	Justino Cornejo	Academia de Ciencia
Mr. y los negros 2006	William O. Douglas	Plaza y James S.A. Buenos Aires
"Ley de Reforma Educativa"	Gaceta Oficial de Bolivia	Gaceta oficial de Bolivia Julio, 1994
Los mecanismos del comercio negro	Germán Peralta R.	Kuntur. Lima Perú, 1990.
La cultura negra en Bolivia	Arturo Pizarro C.	ISLA. La Paz Bolivia,1977

Título	Autor	Editorial
Debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades	Varios Autores	Talleres Sedla. La Paz, 1989
Las comunidades indígenas en Bolivia	Arturo Urquidi Morales	Juventud. La Paz, 1982
"Afrobolivianos, 151 años libres, pero no Iguales"	La Razón	Publicado por La Razón el 11/26/2002
Reconocimiento étnico y jurídico de la comunidad afrodescendiente	Ramiro F. Llanos Moscoso Carlos Soruco Arroyo	Capítulo de Derechos Humanos-Bolivia. La Paz, 2004.
Diáspora afroboliviana	Fernando Cajias	Publicación Afros en Bolivia. La Paz, 2003.

El cuadro anterior es una compilación de la literatura que aborda temas sobre la comunidad afroboliviana. Esta lista no es exhaustiva y sería muy útil contar con una literatura anotada, para poder construir un registro del Patrimonio de la Cultura Afrodescendiente.

Investigadores y Portadores del PCI Afroboliviano

Podemos mencionar entre los investigadores más notables del tema afrodescendiente a los siguientes:

- **Investigadores:**

Juan Angola

Actualmente preside FUNDAFRO. Es economista e historiador autodidacta. Desde 1996 trabajó en el rescate de los valores afrobolivianos. Fue responsable del proyecto de recopilación de la historia oral contemporánea afroboliviana y también participó en actividades con niños. Para complementar investigaciones viajó en 2004 al África: Burkina Faso, Togo y Benin.

Pedro Andaverez

Ex Presidente de FUNDAFRO, contador e historiador afroboliviano. Participó en varias investigaciones sobre la historia y la cultura del pueblo Afro en Bolivia.

Jorge Medina Barra

Nació en la comunidad Sichipa, de Nor Yungas en La Paz. Sus primeros años de escuela los hizo en Tocaña. Se graduó de bachiller y su intención fue estudiar Administración de Empresas, para ello fue hacia la ciudad de La Paz. En 1988 fundó y luego fue Director Ejecutivo del Centro Afroboliviano para el Desarrollo Integral y Comunitario (CADIC). En 2009 fue elegido como diputado afrodescendiente a la Asamblea Plurinacional y es por ello el primer representante afroboliviano en la Cámara de Diputados. Es uno de los impulsores importantes para la formulación y promulgación de la Ley Contra el Racismo y la Discriminación.

• Portadores

- Julio Pinedo, Rey Afroboliviano.
- Los primeros impulsores de la Saya Afroboliviana: Julia Pinedo Gemio y los jóvenes estudiantes del Colegio Guerrilleros Lanza de Coroico.
- Jorge Medina Barra, actual diputado por la Circunscripción Especial del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Marfa Inofuentes Pérez, ex-Presidenta de MUCOSABOL, actual sub-Alcaldesa de La Paz.
- Edgar Genio Zabala, gestor cultural afroboliviano.
- Juan Carlos Ballivián, profesional prestigioso afroboliviano.
- Milena Avendaño, Miss Chuquisaca.
- Augusto Andeveriz, futbolista en el club Bolívar, La Paz Futbol Club, Universitario, Iberoamericana, Club Jorge Wilsterman, Club San José, Oriente Petrolero y la Selección Boliviana.

- Paola Menacho, actriz en Bolivia y ahora en USA.
- Los jugadores afrodescendientes en el fútbol boliviano: los hermanos Ramiro e Iván Castillo, Natalio Flores, Teroleche y Demetrio Angola.
- Edhemir Rodríguez, futbolista Club Real Potosí.
- Gustavo Pinedo, futbolista en varios clubes.
- Ramiro Ballivián, futbolista Club Universitario.
- **Héroe Nacional**

Pedro Andaverez Peralta, Héroe de la Guerra del Chaco:
La Honorable Alcaldía Municipal de La Paz le erigió un monumento en vida, el cual se erguía imponente en una plazoleta, pero desgraciadamente fue robado por malhechores racistas en 1994. La declaración de héroe afroboliviano fue publicada en varios medios:

El 20 de octubre de 1966, la revista REFLEJOS le dedica una publicación especial intitulada “Síntesis de una Vida Ejemplar” (Villanueva 2010).

En diciembre del año 1991, la Oficialía Mayor de Cultura de la Honorable Alcaldía Municipal de La Paz, edita el libro *Un h*éroe *negro en Bolivia*, escrito por el Dr. Hernán Criales Alcázar.

En junio de 1999, el escritor afroboliviano Juan Angola Maconde publica su libro *Raíces de un pueblo,* donde hace mención de la hazaña de este gran héroe. Fue merecedor en vida de muchos homenajes por prestigiosos medios de comunicación escrita, como *El Diario*, el periódico *Ultima Hora*, revistas yungueñas e historiadores de nuestro medio. Falleció el 4 de mayo de 1986.

Hitos históricos en la salvaguardia del PCI

Se trata de seguir el hilo histórico de las comunidades desde la llegada a Buenos Aires, su largo recorrido hacia Potosí y luego su traslado a los Yungas, y desde allí hasta la Asamblea Plurinacional:

- Contribución con su fuerza de trabajo en el desarrollo de la minería de la plata en Potosí, tributando al proceso de acumulación del imperio español desde 1557.

- Contribución de su fuerza de trabajo en el desarrollo de la agricultura en la región subtropical de los Yungas de La Paz.
- Participación de los afrobolivianos en las rebeliones indígenas de Túpac Katari, 1781.
- Participación de los afrobolivianos en el ejército liberador dirigido por Simón Bolívar durante la Guerra de la Independencia, 1810-1825.
- Participación de los afrobolivianos en la abolición de la esclavitud en Bolivia durante el gobierno de Isidoro Belzu, 1851.
- Participación de los afrobolivianos en el ejército boliviano en la Guerra del Chaco, defendiendo los recursos naturales del gas y petróleo para Bolivia, 1935-1939. Pedro Andaverez Peralta, de la comunidad Afroboliviana, es declarado Héroe Nacional.
- Participación de los afrobolivianos en el proceso de la Revolución Nacionalista de 1952 y en la Reforma Agraria de 1953. Por primera vez en la historia, los afrodescendientes tienen acceso a la tierra.
- Reconocimiento y coronación por las autoridades del departamento de La Paz al Rey Afroboliviano: Julio Pinedo.
- Pacto de unidad con la organización de los ayllus y marcas del Kollasuyo (CONAMAQ), 2007.
- Incidencia política en la Asamblea Constituyente para la inclusión del pueblo afroboliviano en la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, 2006-2008.
- Reconocimiento de la Saya como PCI y tesoro vivo del departamento de La Paz.
- Representación del pueblo afroboliviano en la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia con el diputado electo por la circunscripción especial de La Paz: Jorge Medina Barra, 2009.
- Contribución activa en la elaboración y promulgación de la Ley Contra el Racismo y la Discriminación, 2010.

- Condecoración al primer compositor afroboliviano con grandes aportes a la música de la Morenada Boliviana: Juan Alfonso Zabala, setiembre, 2010.

Proyectos

A continuación se presentan iniciativas y proyectos que se realizaron en los últimos años para promover la historia y la cultura de la comunidad afroboliviana. Algunos de estos proyectos fueron orientados a la participación en la Asamblea Constituyente. Entre ellos:

- El pre-Diálogo Nacional Afroboliviano - Bolivia Productiva.
- Encuentro de Mujeres Rurales Afrobolivianas para su Pparticipación en la Asamblea Constituyente.
- El III Encuentro Nacional Intercultural de Jóvenes.
- Talleres a nivel nacional sobre la Asamblea Constituyente con la población afroboliviana.
- Intercambio Juvenil de Cultura y Música a nivel nacional.

Entre las organizaciones más activas en organizar eventos educativos está FUNDAFRO. Esta organización ha organizado las siguientes actividades de relevancia:

- IV encuentro Internacional Barlovento (generando conocimiento desde adentro). Los Afro Sur Americanos hablan de su pueblo. 18 al 24 de mayo de 2009, La Paz, Bolivia.
- Encuentro con la comunidad de base Dorado Chuco.
- Encuentro con organizaciones e instituciones de desarrollo en el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).
- Encuentro con el taller de Historia Oral Andina (THOA).
- Encuentro en la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), La Paz.
- Actualmente, el Ministerio de Educación está implementando el nuevo Currículo Educativo Plurinacional “Avelino Siñani, Elizardo Pérez”, y FUNDAFRO forma parte del proceso de

cambio en la temática educativa, escribiendo el texto titulado "Registro de saberes, conocimientos, sabidurías, cosmovisiones, relacionados con la madre tierra del pueblo afroboliviano del Estado Plurinacional".

Actividades de difusión

En los últimos años, por efecto de la difusión y promoción cultural y la actividad política, el perfil de la comunidad afroboliviana se ha incrementado notoriamente. En el año 2010, por ejemplo, el proceso de elaboración y análisis de la Ley Contra el Racismo promulgada por el Presidente Morales el 16 de octubre del 2010, ha sido liderada en buena parte por el Legislador Jorge Medina, que representa a la comunidad afroboliviana. Sin embargo, la limitación de la difusión y promoción está ligada a los recursos que disponen sus organizaciones. Es imprescindible que las organizaciones con mandato de promover la cultura y salvaguardar el patrimonio inmaterial de la comunidad afroboliviana doten de recursos financieros a sus organizaciones, de manera que les permitan desarrollarse y promover los aspectos fundamentales de su patrimonio cultural.

A pesar de las dificultades y limitaciones de recursos económicos, la comunidad afroboliviana ha implementado una serie de actividades para promover su cultura, sus intereses y sus perspectivas propias:

Programa de radio "Raíces Africanas"

Los viernes de 7:00 a 9:00 p.m. este programa es transmitido por radio Yungas e Integración en Chulumani, Canal Amazonía en Caranavi, Coca Estereo en Coripata, radio Coroico y Candelaria en Coroico, radio Qhana en La Paz.

Talleres educativos

En el pasado cercano, la comunidad afroboliviana organizó varios encuentros en diferentes regiones del país, con el objetivo de organizarse y establecer una red de organizaciones en los diferentes departamentos de Bolivia. Esta iniciativa fue bastante bien acogida, pero, a pesar de ello, no prosperó por falta de recursos económicos. Así, se organizaron:

- Encuentro nacional de comunidades afrobolivianas en Copacabana.
- Encuentro Afro en Tocaña.
- Encuentro Afro en Cochabamba.
- Encuentro Afro en Santa Cruz.

Medios cibernéticos

Parte de este esfuerzo es la promoción en medios cibernéticos, por lo que se puede encontrar arte afroboliviano en los siguientes sitios:

Videos en Youtube

http://www.youtube.com/user/candombeangola
http://www.youtube.com/user/amomibolivia
http://www.youtube.com/user/amomibolivia
http://www.youtube.com/user/miB0livia

Páginas web

http://orisabol.blogspot.com
www.afrobolivia.org.bo
www.cadic.org.bo

4. Desafíos de la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial afrodescendiente

En Bolivia aún no hay un proceso establecido y sistemático de la salvaguardia del PCI de los afrodescendientes. Sin embargo, se puede sugerir que este proceso pasa por construir el Registro del PCI afrodescendiente, que cubra el amplio abanico de sus usos y costumbres y, sobre todo, del conocimiento local cultivado a través de los años. Esta construcción requiere de voluntad política en las organizaciones de las comunidades, de las organizaciones de desarrollo y del Gobierno del Estado Plurinacional. Este proceso podría empezar identificando los hitos históricos, ordenando y registrando los trabajos y contribuciones producidos en las últimas décadas, compilando las producciones

literarias y registrando las personas involucradas en la investigación, promoción y difusión del PCI afrodescendiente.

A continuación, se presenta un intento de compilación de estas dimensiones:

Dificultades en la Salvaguardia del PCI

El proceso histórico, descrito al principio de este documento, y el proceso de formación social de los últimos años, plantean algunos desafíos y oportunidades a la comunidad afroboliviana para salvaguardar su PCI. Seguidamente se describen algunos de estos aspectos:

El sincretismo de identidades

Desde su establecimiento en los Yungas, las comunidades afrobolivianas conviven en territorios indígenas mayormente habitados por aimaras. De hecho, a través de los años, se ha generado un sincretismo de identidades aimara-afro. A diferencia de otras comunidades o naciones en Bolivia, la comunidad afrodescendiente, a pesar de contar con terrenos propios, nunca gozó de acceso a un territorio propio, por las razones históricas que explicamos antes. El idioma, la vestimenta, la forma de producir, la forma de habitar, etc. han sido asimiladas de las comunidades aimara. Sin embargo, y a pesar de ello, la comunidad afroboliviana tiene su propia historia y sus propias características culturales. De cualquier manera, el hecho de contar con un territorio propio tiene su propia limitación, ya que los proyectos de desarrollo económico, de desarrollo rural, de educación, etc., no llegan directamente y de manera exclusiva a las comunidades de descendencia africana, sino a través de otras comunidades o municipios. Por esto, es necesario establecer programas de desarrollo económico, de infraestructura y de protección del patrimonio inmaterial, etc. específicamente diseñados para la comunidad afrodescendiente.

La migración forzosa

En las dos últimas décadas, muchos afrobolivianos, sobre todo los jóvenes, se ven forzados a migrar a las ciudades grandes de Bolivia como La Paz, Cochabamba y Santa Cruz. Esta migración se explica, en parte,

por la carencia de oportunidades de trabajo y por la falta de incentivos para el desarrollo productivo y social. La dificultad está en que una vez migrados a las ciudades, carecen allí de sistemas establecidos de apoyo y se pierden en la cotidianidad de los quehaceres de la vida citadina y la falta de fuentes de trabajo. Así, sus usos, costumbres e identidad se van deteriorando a través del tiempo.

La aculturación del PCI de la comunidad afrodescendiente

La expresión máxima de su música y danza, la Saya, ha sido apropiada por intérpretes del folklore nacional. Es raro que un grupo de música folklórica nacional no incluya en su repertorio la Saya o la Morenada. En ese proceso de inclusión de repertorio que viene de la comunidad afroboliviana se dan lógicamente adecuaciones, ajustes y arreglos de estilo etc. Entonces, la Saya, por ejemplo, ha sido adaptada hasta en estilo de rock. Sin embargo, esta aculturación no siempre se puede ver de forma negativa y se puede apreciar con ojos optimistas porque, en este caso, el gusto de la Saya trasciende sus mismas fronteras étnicas. El riesgo está en que no se reconozca a quién pertenece y dónde se origina ese estilo de música.

El racismo sistémico

El racismo sistémico en el contexto boliviano discrimina a los afrodescendientes en el acceso a recursos financieros y oportunidades de trabajo. Solo basta observar las reacciones de los diferentes sectores sociales y las organizaciones políticas respecto a la Ley Contra el Racismo y la Discriminación (octubre, 2010), propuesta e impulsada en el Congreso Plurinacional por uno de los líderes de la comunidad afroboliviana. Visto desde afuera, parecería que muchos sectores quisieran ser explícitamente racistas o fomentar el racismo y la discriminación. Aunque la Ley no solo atañe a las personas de ascendencia africana, la promulgación de la Ley es un marco jurídico fundamental para erradicar el racismo sistémico en la sociedad boliviana, y sería un marco más propicio para salvaguardar el PCI afrodescendiente.

La Problemática en la Salvaguardia del PCI Afrodescendiente

La problemática de la salvaguardia del PCI de la comunidad afrodescendiente en Bolivia está vinculada al contexto histórico y socioeconómico. Sin embargo, podemos resumir esta problemática en los siguientes puntos:

La capacidad organizativa de la comunidad afrodescendiente

Las organizaciones afrobolivianas, pese a los grandes esfuerzos de su liderazgo y el apoyo de las comunidades, aún no cuentan con organizaciones robustas, con infraestructura adecuada y capacidad de recursos humanos. Esta situación no se debe entender como criticismo negativo o deficiencia comunitaria, sino como una deficiencia y deuda que se tiene con la comunidad afroboliviana. Este es un claro déficit social. La sociedad, el gobierno boliviano y las organizaciones de cooperación tienen una deuda con la comunidad afroboliviana, y esta deuda debe ser reparada dotando a las organizaciones afrobolivianas de recursos adecuados para su desarrollo y salvaguardia de su PCI.

Captación de recursos financieros

Los recursos financieros de la cooperación internacional, de organizaciones de desarrollo y de los gobiernos nacional, departamental y municipal, son muy esporádicos y limitados para un cambio significativo en la calidad de vida de las comunidades afrobolivianas y para salvaguardar sus usos y costumbres. Es más, recién en el año 2010, a duras penas el Gobierno Departamental de La Paz apoyó la construcción del Centro Cultural en la comunidad de Tocaña. Pero este Centro, al no tener financiamiento para actividades y funcionamiento, tendrá muchas dificultades para llevar adelante sus propósitos. Así, la salvaguardia del PCI-A a través de este Centro, no será posible a no ser que las instituciones destinen recursos económicos para su financiamiento. Entonces, la problemática de la salvaguardia del PCI de la comunidad afroboliviana tiene que librar estas dificultades históricas, sistémicas y coyunturales. No es casual que, hasta el momento, no haya un registro

o fichas de registro del PCI adecuadas a la comunidad afroboliviana. La investigación no es sistemática, a pesar de los esfuerzos de varios líderes políticos e intelectuales de la comunidad afrodescendiente.

Para la promoción y difusión del PCI en esta comunidad se tiene que contar primero con la infraestructura organizativa que rescata, valora y sistematiza el patrimonio. Por esto es fundamental el apoyo a las organizaciones afrobolivianas que orienten sus esfuerzos al registro de su PCI para luego difundirlos. En todo caso, no se estaría empezando de cero, porque ya hay experiencias y esfuerzos de las organizaciones como MOCUSABOL, FUNDAFRO, CADIC, etc. De lo que se trata es partir de estos esfuerzos y construir tanto el registro como la investigación y difusión del PCI afroboliviano.

5. Dos iniciativas propuestas

Partiendo del análisis de proceso histórico y el momento actual de la comunidad afroboliviana, sería muy útil emprender dos iniciativas: a) Construcción del Registro del Patrimonio Cultural Inmaterial Afroboliviano (RPCI-A) y b) Proclamación del Patrimonio Histórico Afrodescendiente a la Ruta Recorrida desde 1557.

Construcción del Registro del Patrimonio Cultural Inmaterial Afroboliviano (RPCI-A)

Es urgente, necesario y apropiado conducir un proceso de investigación, liderado por las organizaciones y los líderes afrodescendientes de ambos sexos, que concluya en la construcción del RPCI-A. Dicho Registro debe empezar con un recuento desde los lugares de origen de África llegando a Buenos Aires, el largo camino hacia Potosí, el establecimiento en Los Yungas de La Paz y la llegada de su representación a la Asamblea Legislativa Plurinacional. Este Registro también identificaría las contribuciones en el campo del arte, la música, la danza, el deporte, la literatura y otras formas de participación en la vida social. Además, el Registro podría inventariar y cuantificar los recursos existentes como recursos humanos, recursos de capital social, recursos de infraestructura (vivienda, etc.) y recursos de actividad productiva.

El RPCI-A tiene el suficiente potencial para ser la fuente sobre la cual se preparen contribuciones para el currículo de la educación formal y no formal. También este Registro serviría para posicionar estratégicamente las diferentes dimensiones culturales y folclóricas de la comunidad afroboliviana en el mosaico multicultural de Bolivia. El objetivo último de la estructuración del RPCI-A es contar con un RPCI-A de los afrodescendientes en Bolivia, para el robustecimiento de las comunidades y sus organizaciones representativas.

Las estrategias sugeridas para lograr este objetivo propuesto son:

- Involucrar a cuatro organizaciones relevantes de la Comunidad Afroboliviana en la preparación y gestión de esta iniciativa:
    - Centro Afroboliviano para el Desarrollo Integral Comunitario (CADIC)
    - Movimiento Cultural Saya Afroboliviana (MUCOSABOL)
    - Fundación de Afrodescendientes "Pedro Andaverez Peralta" (FUNDAFRO)
    - Centro Cultural de Tocaña
- Las organizaciones mencionadas deben liderar la construcción del Registro del PCI, utilizando la metodología del Mapeo de Recursos Existentes (MRE). El MRE es el inventario crítico de cuatro recursos que sirven para el desarrollo: Recursos Humanos e Histórico-Culturales; Recursos Naturales e Infraestructura; Recursos Organizacionales; y Recursos de Actividad Productiva.
- Diseminar y socializar el Registro PCI de la comunidad afroboliviana a nivel local, regional y nacional.

Esta iniciativa tendría los siguientes componentes:

- **Diseño Conceptual y Metodológico** para la construcción del RPCI, basado en el Mapeo de Recursos Existentes de la comunidad afrodescendiente en Bolivia.
- **Desarrollo Organizacional**: contribución para incrementar los recursos humanos de las organizaciones claves sugeridas y dotarlas de infraestructura y equipos de oficina.

- **Construcción de base de datos** primarios y compilación-análisis de la información secundaria orientada a la estructuración del RPCI.
- **Producción de materiales didácticos** para la difusión del RPCI y el MRE.
- **Comunicación-difusión** a nivel local, regional y nacional de los resultados del Registro PCI-MRE.

Los posibles aliados para esta iniciativa son las organizaciones sociales, principalmente el CONAMAQ, el Ministerio de Cultura del gobierno de Bolivia y algunas agencias de cooperación internacional como CRESPIAL y organizaciones no gubernamentales de desarrollo en Bolivia.

Proclamación del Patrimonio Histórico Afrodescendiente a la Ruta Recorrida desde 1557

La intención de esta iniciativa es establecer sitios visibles en el largo viaje desde África hasta Buenos Aires: la larga caminata desde Buenos Aires hasta Potosí, el establecimiento en los Yungas de La Paz, la participación en la Guerra de la Independencia (1810), en la Guerra del Chaco (1941) y la llegada a la Asamblea Legislativa Plurinacional. Esa historia contiene muchas lecciones para nuestra humanidad.

Su recorrido es un camino de aprendizaje curtido de esperanza, que muy bien contribuirá al paradigma del Vivir Bien en Bolivia. Sería meritorio gestionar ante el Gobierno Plurinacional de Bolivia y al World Heritage de la UNESCO, la declaración de esa ruta recorrida como Patrimonio Histórico Afrodescendiente de la historia boliviana.

El objetivo central de esta iniciativa es valorar y reconocer públicamente la existencia de esa ruta en la historia del pueblo afrodescendiente y todas sus contribuciones políticas, culturales, artísticas y deportivas a lo largo del camino recorrido.

Las estrategias sugeridas para esta iniciativa son:

- Formar una comisión de afrodescendientes para impulsar esta iniciativa. Esta comisión podría estar integrada por organiza-

ciones y líderes de la comunidad afroboliviana, el Ministerio de Culturas del Estado Plurinacional de Bolivia y algunas organizaciones no gubernamentales, la UNESCO de Bolivia y el CRESPIAL.

- Investigar y definir los detalles sobre los sitios relevantes de la ruta recorrida, desde 1557 hasta nuestros días.
- Los siguientes sitios estratégicos se declararían Patrimonio Histórico Afrodescendiente

1. Puerto de partida en África
2. Puerto de Buenos Aires
3. La Casa de la Moneda
4. El Cerro Rico de Potosí
5. Licoma (batallas de Independencia), 1810
6. El Chaco boliviano
7. Las comunidades de los Yungas de La Paz
8. La Asamblea Legislativa de la Plaza Murillo de La Paz.

- En cada uno de estos sitios claves se construirían imágenes o monumentos explicatorios para definir el sitio como Patrimonio Histórico Afrodescendiente.

Los aliados para esta iniciativa son las organizaciones afrodescendientes, el Ministerio de Cultura del gobierno de Bolivia, el CRESPIAL, la UNESCO, las redes globales de la Diáspora Africana.

La búsqueda de fondos financieros para implementar estas iniciativas sería una de las tareas centrales de la comisión por establecerse.

Fuentes de información

Fuentes de información primaria

Reuniones y Entrevistas:

- CADIC: Centro Afro boliviano para el Desarrollo Integral y Comunitario.
- FUNDAFRO: Fundación de Afrodescendientes "Pedro Andaverez Peralta".
- MOCUSBOL: Movimiento Cultural Saya Afroboliviana.
- Entrevista con la señorita Paola Yañes, Asesora Jurídica de CADIC.
- Entrevista con el señor Jorge Medina, Presidente de CADIC.
- Entrevista al señor Juan Angola, presidente de la organización FUNDAFRO.
- Entrevista al señor Juan Carlos Ballivián, integrante de la organización CEICA.
- Consulta al señor Edgar Gemio de la organización ORISABOL.
- Entrevista a la señora Jacinta Vásquez de la comunidad de Thako.
- Entrevista a la señorita Jhina Segales de la comunidad de Colpar.

Consulta de fuentes secundarias

ALBO, Xavier, Titula LIBERMANN, Armando GODINEZ y Francisco PIFARRE

1989 *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*. La Paz: Offset Prisa Ltda.

ANGOLA MACONDE, Juan

2009 *Raíces africanas en los yungas*. La Paz: Ministerio de Cultura.

BARNADAS, José

1973 *Origen Histórico de una Sociedad Colonial*. La Paz: CIPCA.

CRESPO, Alberto

1977 *Esclavos y Negros en Bolivia*. La Paz: Talleres de Litografías e Imprentas Unidas S. A.

DÍAS VILLAMIL, Antonio

1969 *Salvo Salvito*. La Paz: Editorial Juventud.

KLEIN, Herbert S.

1982 *Bolivia: The Evolution of a Multi-Ethnic Society*. New York: Oxford University Press.

LLANOS M. Ramiro y Carlos A. SORUCO

2004 *Reconocimiento Étnico y Jurídico de la Comunidad Afrodescendiente*. Capítulo de Derechos Humanos - Bolivia. La Paz.

PLAZA M., Pedro y Juan CARVAJAL C.

1985 *Etnias y lenguas de Bolivia*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.

SELES, GUEVARA J. (coord.)

1980 *Anales de la Academia Boliviana de la Historia 1973-1978*. La Paz: Editorial S.E.

VILLANUEVA, Jorge.

2002/2010 *Héroes Yungueños en la Guerra de la Independencia*. Primera y segunda edición. La Paz: Editorial Juventud.

Brasil

Alessandra Rodrigues Lima

Apresentação

Este documento foi produzido por solicitação do Centro Regional para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial da América Latina - CRESPIAL - como produto da consultoria "Estado del Arte del Universo Afrodescendiente de Brasil". Como ação integrada ao projeto "Universo Cultural de los Afrodescendientes de América Latina", o documento pretende esboçar um diagnóstico preliminar das principais ações realizadas por instituições vinculadas ao Estado brasileiro, com objetivo de salvaguardar o Patrimônio Cultural Imaterial - PCI - afrodescendente no Brasil.

As ações voltadas para o PCI afro-brasileiro, historicamente, se inserem em políticas públicas instituídas recentemente, de modo que este documento é apenas um levantamento preliminar das iniciativas que se desenvolvem em diferentes regiões do país a partir de programas e projetos conduzidos por instituições federais. Cabe ressaltar que existem ações encaminhadas no âmbito dos estados[1] e municípios no campo patrimônio imaterial, mas não serão descritas nesse documento, já que um exercício como esse exigiria mais tempo para sua realização.

De forma ampla, o patrimônio afro-brasileiro compreende expressões e manifestações culturais que apresentam em suas origens as formas de sociabilidade consolidadas por africanos escravizados e o diálogo com a memória ancestral africana por meio do universo simbólico, das tradições e dos elementos que caracterizam esse patrimônio. Ainda assim, a identificação dessas características não esgota e nem contempla a diversidade de formas culturais criadas e recriadas m território nacional pelos africanos e seus descendentes.

Como disposto no Anexo B do contrato n° 62S - 2011, que estabelece a consultoria, o produto deve conter mapeamento das principais instituições envolvidas com a salvaguarda do PCI afro-brasileiro, um histórico das ações em andamento, além de recomendações para elabo-

1 Doze estados brasileiros possuem legislação voltada para o patrimônio imaterial: Maranhão, Piauí, Acre, Espírito Santo, Pernambuco, Minas Gerais, Ceará, Distrito Federal, Bahia, Alagoas, Santa Catarina e Paraíba.

ração de um projeto regional de salvaguarda dos PCI afrodescendentes na América Latina.

1. Breve história do negro no brasil: diáspora africana

a utilização sistemática do trabalho compulsório é uma característica marcante de vários territórios do continente americano. No Brasil, esse processo se inicia com a escravização de populações indígenas e se intensifica a partir do século XVI, com o estabelecimento do tráfico atlântico e a escravização das diversas populações africanas. O escravismo, por mais de 300 anos, foi a principal forma de exploração do trabalho na sociedade brasileira (SOUZA, 2007, p.82).

O período que vai do século XVI ao XIX caracteriza-se pela consolidação das rotas de tráfico pelo oceano Atlântico. O grande número de africanos enviados para as Américas e a demanda de mão de obra em cada região determinaram formas diferentes de distribuição espacial dessas populações pelo continente. Gomes (2006a) ressalta que o Brasil, país de dimensões continentais, recebeu aproximadamente 40% do total de africanos enviados para o continente americano (ver Quadro 1).

Quadro 1.Contingente de africanos desembarcados no Brasil (Em números aproximados)

Século	Quantitativo
XVI	50.000
XVII	560.000
XVIII	1.400.000
XIX	2.000.000

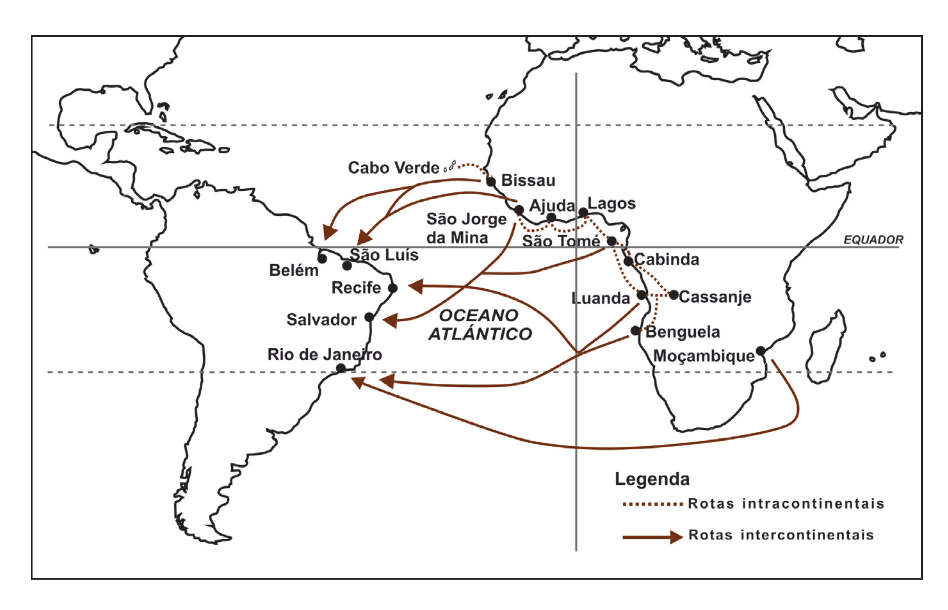
Fonte: Gomes, 2006a, p. 113.

Os africanos escravizados eram provenientes de diversas regiões do continente e possuíam características bem específicas no que se refere à organização política, econômica, social e cultural. Divididos genericamente entre bantos e sudaneses, a origem dos diversos grupos de

africanos enviados para o Brasil é mais complexa. O termo "sudaneses" agrega uma variedade de grupos étnicos situados no território ocidental do atual Sudão: povos como os Hauçás, Iorubás e Mandingas, por exemplo, desembarcaram principalmente nos estados do nordeste brasileiro (Pernambuco, Bahia, Maranhão). Já os povos que integram o tronco linguístico banto, são provenientes das regiões da Costa da Mina e dos atuais Moçambique e Angola: Ambundos, Imbangalas e Quiocos foram enviados para os estados da região sudeste, chegando pelos portos de Salvador e Rio de Janeiro. No norte do Brasil, chegavam pelos portos do Maranhão e Belém, saindo principalmente das regiões da atual Guiné Bissau e Moçambique.

Além do nordeste colonial, os africanos escravizados ocuparam a partir do século XVII a região amazônica, áreas de criação de gado em Sergipe, lavouras de fumo na Bahia e regiões de mineração em Goiás e Mato Grosso. Trabalharam, ainda, na busca de drogas do sertão e nas lavouras de algodão nas regiões do Maranhão e Grão-Pará. A ampla dispersão dos diferentes povos africanos pelo território brasileiro, as especificidades de cada região e o impacto demográfico causado por essa dinâmica definem a importância dessa matriz civilizatória na formação da cultura brasileira.

Figura 1. Rotas do Comércio Atlântico de Escravos para o Brasil



Produção própria realizada com base nos dados de Souza (2007, p.82)

O resultado desse processo é a reelaboração de uma herança cultural africana plural e extremamente dinâmica. A noção de diáspora traz um significado relacionado tanto à dispersão de pessoas quanto de tradições, culturas, línguas e cosmologias. Nesse sentido, as expressões culturais afrodescendentes se recriaram nas diferentes regiões do país, em diálogo constante com povos indígenas e europeus, a partir de elementos culturais e significados simbólicos redefinidos em função da experiência escravista e das novas relações de sociabilidade.

Depois da Nigéria, o Brasil possui o segundo maior contingente populacional afrodescendente[2] no mundo e isso se deve, em boa medida, ao grande número de africanos aqui desembarcados durante o regime escravista. Deslocados em função das necessidades de mão de obra nas diferentes regiões do país, a população negra distribuiu-se pelo território nacional constituindo elemento fundamental no mapa de ocupação da maior parte das regiões. De acordo com a Síntese de Indicadores

2 Informação retirada do domínio http://www.acordacultura.org.br/nota10/programa/1. Programa veiculado pelo canal de TV Futura, como parte do projeto a Cor da cultura, que produz e divulga materiais didáticos para estudo de História da África e dos Afro-brasileiros.

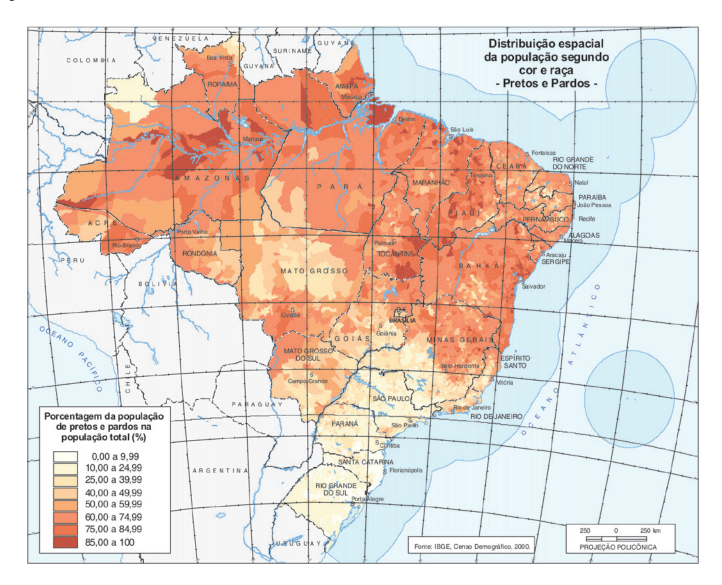
Sociais, divulgada em 2011 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 51,1% da população brasileira se autodeclara[3] preta ou parda, categorias utilizadas para identificar a população negra no país.

Outro aspecto que deve ser ressaltado refere-se às condições sociais dos afro- brasileiros. De acordo com o Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada - a incidência da pobreza é maior na população negra: de cada dez pobres, seis são negros. Cerca de 20% dos brancos são considerados pobres, enquanto que o percentual para população negra é de 47%[4]. As populações negras, em função dos desequilíbrios decorrentes do racismo, apresentam altos índices de vulnerabilidade social e ainda tem dificuldades de acesso a direitos e garantias fundamentais como educação, saúde e emprego. Desconsiderados enquanto agentes históricos, os afro-brasileiros ocuparam, ao longo do tempo, territórios que vão de norte a sul do Brasil e, por isso mesmo, têm importância fundamental no conjunto da população nacional, como mostra a Figura 2 na sequência:

3 A autodeclaração é uma metodologia consagrada internacionalmente, ratificada pela Declaração de Durban, relatório da III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e as Formas Conexas de Intolerância, realizada em Durban, África do Sul, em 2001.

4 Informação disponível na série "Retratos: Reconhecimento à Cultura Negra", disponível http://desafios2.ipea.gov.br/sites/000/17/edicoes/51/pdfs/rd51not08.pdf e publicada na edição n° 52 da Revista Desafios do Desenvolvimento, jun de 2009.

Figura 2. Distribuição Espacial da População Segundo Cor/Raça Pretos e Pardos



Fonte: IBGE (2007, p. 9)

Outro elemento que caracteriza a história dos afro-brasileiros é a mestiçagem. Inicialmente observada como indício do atraso brasileiro, essa "mistura" se transforma, ao longo do século XIX, na ferramenta que possibilitará o embranquecimento gradual da população. Nesse período, o negro passa de mercadoria a objeto de ciência e essa modificação contribui para o desenvolvimento de uma literatura, em áreas como história e antropologia, dedicada ao estudo da questão racial[5]. A crença na inferioridade do africano e de seus descendentes contribuiu para uma visão que os considerava um empecilho ao desenvolvimento da nação. Para anular os efeitos negativos dessa presença e construir um Brasil embranquecido, a mestiçagem aparece, assim, como o instrumento mais adequado. Desse modo, tanto o determinismo biológico quanto as teorias de branqueamento possuíam como ponto de convergência a ideia de que o negro era um problema para a construção de um país verdadeiramente civilizado. Tem início nesse contexto, por

5 O conceito de "raça" não é utilizado no sentido biológico, já que estudos genéticos indicam a inexistência de raças humanas. Essa categoria atualmente tem um significado político, construído social e historicamente a partir das relações raciais consolidadas no Brasil.

meio de subvenção do governo brasileiro, a substituição do trabalho escravo pela mão de obra europeia, como marca da tentativa de branqueamento do país e da marginalização das diversas populações negras.

Ainda que estivesse fundamentada nas ideias de hierarquia de raças e na suposta inferioridade do negro, as discussões em torno da mestiçagem contribuem, em meados dos anos 1930, para o surgimento de uma postura crítica sobre a questão racial nos meios acadêmicos e intelectuais. Os estudos se descolam da biologia e do determinismo científico para uma abordagem culturalista, formulando imagens e posturas diferenciadas sobre o negro brasileiro, que passa a ser percebido a partir de sua contribuição histórica e cultural para a formação do país.

A mistura entre as diferentes matrizes culturais torna-se o elemento que caracteriza o Brasil e a marca que define a originalidade de sua composição racial. Um novo momento caracterizado pelo surgimento de estudos sobre diversas expressões da cultura afro- brasileira e a problematização da noção de identidade nacional se inicia e, articulado a mudanças políticas, sociais e econômicas de caráter mais amplo, determina uma modificação importante nas representações criadas sobre os negros brasileiros. Cabe citar, nesse contexto, a pesquisa sobre as relações raciais no Brasil nos anos 1950 com patrocínio da Unesco. Esse projeto estava articulado a uma agenda antirracista da instituição e era decorrência das questões suscitadas pela 2ª Guerra Mundial. No resultado, constatou-se que diferente do paraíso racial divulgado pela historiografia brasileira desde os anos 1930, o Brasil era um país racista e marcado pela desigualdade entre brancos e negros.

Essa breve descrição das perspectivas construídas sobre os afro-brasileiros fornece um quadro explicativo razoável na compreensão das dinâmicas que marcam o reconhecimento da herança cultural africana. Intelectuais vinculados a escolas de pensamento distintas e os movimentos sociais negros[6] vêm discutindo o papel dos afrodescendentes

6 Movimentos sociais negros são entendidos aqui como formas de organização criadas pelos afro-brasileiros para combater o racismo e pleitear melhores condições de vida tanto no período escravista como após a abolição. Inserem nesse conjunto as diversas formas de agência negra identificadas ao longo da história: desde a formação de quilombos e irmandades negras a partir do século XVI, passando pela imprensa negra criada em vários estados do país no século XIX até os movimentos sociais negros contemporâneos.

no Brasil ao longo do tempo. O avanço dessas discussões, a atuação das populações afro-brasileiras no combate ao racismo e uma série de modificações nos parâmetros de construção da história do Brasil são elementos que podem ajudar a explicar o processo de reconhecimento do legado cultural afrodescendente. Além disso, cabe ressaltar as estratégias de apropriação das marcas culturais dos grupos subalternos, no caso os afro- brasileiros, pelo Estado brasileiro na tentativa de compor e consolidar determinadas representações da coletividade[7].

Assim, é possível identificar três abordagens que caracterizaram, em momentos distintos, os estudos sobre os negros no Brasil: o viés cientificista, vigente no século XIX e início do século XX, que postulava a inferioridade do negro por meio das famigeradas teorias raciais; o viés culturalista que a partir de 1930, trouxe um novo olhar sobre os afro- brasileiros e sua cultura, reconhecendo a importância deles para a formação nacional; e, por último, um viés sociológico que marca os estudos desenvolvidos a partir de 1950 com ênfase no impacto do racismo sobre as condições de vida das populações negras.

Atualmente as discussões sobre a história do negro se ampliaram de forma significativa e vários estudos são realizados nas universidades brasileiras e instituições governamentais e não-governamentais. A inserção da questão racial na agenda política nacional e a realização de ações voltadas para o combate ao racismo e para valorização da população negra possibilitou o crescimento de estudos e pesquisas voltadas para a temática. Como exemplo importante cabe ressaltar a instituição da Lei Federal n° 10.639/2003 que obriga todos os estabelecimentos de educação básica, públicos ou privados, a ensinarem conteúdos de História da África e dos afro-brasileiros. Essa regulamentação estimulou, nos últimos anos, a formulação de materiais didáticos, pesquisas e estudos voltados para análise tanto da história dos afro-brasileiros quanto das relações raciais no Brasil.

7 Exemplo desse processo é a conversão de expressões afro-brasileiras como o Samba e a Capoeira em símbolos da identidade nacional no governo populista de Getúlio Vargas (1930 - 1945). Período em que a imagem do Brasil como uma democracia racial é bem ressaltada e difundida.

No campo do patrimônio cultural, elementos importantes começam a ganhar visibilidade a partir das preocupações apontadas pelo Movimento Modernista: a origem da noção de patrimônio imaterial e a importância das matrizes indígenas e afro-brasileiras aparecem como destaque. O aprofundamento da discussão sobre a cultura nacional tem como resultado a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - SPHAN - em 1937, sendo que Mário de Andrade já ressaltava, no projeto de criação do órgão, as manifestações populares como componentes importantes do patrimônio cultural do Brasil. Além disso, a instalação da Campanha de Defesa do Folclore em 1958 e as recomendações da Unesco sobre a salvaguarda das culturas populares são fundamentais na formatação da ideia de PCI no Brasil.

Nas décadas de 1970 e 1980 algumas modificações conceituais, políticas e a intervenção da sociedade civil organizada promovem uma ampliação da noção de patrimônio cultural (FONSECA, 1996) e contribuem para o reconhecimento de expressões culturais de matrizes populares, como formadoras do patrimônio cultural nacional. Iniciativas realizadas a partir do Centro Nacional de Referências Culturais - CNRC - e do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular - CNFCP - foram relevantes na valorização de bens culturais negligenciados pelas políticas oficiais de patrimônio. Os saberes tradicionais, as manifestações artísticas, o artesanato e a oralidade passam a ser concebidas como marcas identitárias dos grupos que os produzem, em amplo movimento de reconhecimento da diversidade cultural brasileira.

Como resultado dessa dinâmica e da atuação dos movimentos sociais negros inicia-se, em meados dos anos 1980, o reconhecimento oficial de bens culturais afro- brasileiros pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Iphan. Um marco fundamental foi o tombamento do Terreiro de Casa Branca - Ilê Axé Iyá Nassô Oká - em 1984, um dos mais antigos espaços de culto afro-brasileiro. Além disso, o artigo 215 da Constituição Federal de 1988 estabelece que o Estado deve proteger as expressões culturais dos grupos populares, indígenas e afro-brasileiros, consolidando uma concepção mais ampla e diversa do patrimônio cultural nacional.

O processo de reconhecimento do patrimônio afrodescendente no Brasil ocorre nesse contexto e está articulado a uma profunda modificação das diretrizes da política de preservação do patrimônio cultural, à emergência dos direitos culturais e ao combate ao racismo. A trajetória histórica que permitiu tal reconhecimento vincula-se a processos históricos diferenciados: de modo amplo, ao reconhecimento dos desequilíbrios do racismo no país e o surgimento das ações afirmativas e, de forma mais restrita, à ampliação da noção de patrimônio cultural e ao aumento da visibilidade das expressões culturais afro-brasileiras. Cabe, portanto, indicar alguns dos acontecimentos que podem ter contribuído para a valorização do patrimônio cultural afro-brasileiro, utilizando como ponto de partida o processo de valorização das culturas populares no Brasil.

2. Patrimônio cultural afrodescendente no Brasil: uma linha do tempo

- 1975: Criação do Centro Nacional de Referências Culturais - CNRC - com a proposta de valorização prioritária dos bens culturais das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras.
- 1978: O Movimento Negro Unificado - MNU - elege o dia 20 de Novembro como Dia Nacional da Consciência Negra. Em 2003 a data será incluída no calendário escolar por meio da Lei Federal n° 10.639/03.
- 1982: Instituído o Projeto "Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia" - MAMBA. Por meio de convênio entre a Fundação Nacional Pró- Memória, Prefeitura Municipal de Salvador e a Fundação Cultural do Estado da Bahia foram mapeados aproximadamente dois mil centros de culto afro-brasileiros em Salvador.
- 1984: É tombado o primeiro espaço de religiosidade afro-brasileira, o Terreiro de Casa Branca - Ilê Axé Iyá Nassô Oká - no Estado da Bahia.

- 1986: Tombado o Sítio Histórico da Serra da Barriga, território do Quilombo dos Palmares, no Estado de Alagoas.
- 1988: Promulgação da Carta Constitucional de 1988 que, em seu Artigo 216 expressa a definição mais ampla de Patrimônio Cultural, entendido em suas dimensões materiais e imateriais. O parágrafo 5° prevê ainda o tombamento de documentos e sítios históricos relacionados a comunidades quilombolas. O Artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias prevê o reconhecimento da propriedade definitiva da terra aos quilombolas. O inciso XLII do Artigo 5° prevê que a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei.

  Nesse ano é, ainda, criada a Fundação Cultural Palmares, instituição pública vinculada ao Ministério da Cultura, que tem como objetivo proteger, preservar e disseminar a cultura afro-brasileira, visando a inclusão e o desenvolvimento da população negra.
- 1997: Realização do Seminário "Patrimônio Imaterial: Estratégias e Formas de Proteção", realizado em Fortaleza com o objetivo de discutir os instrumentos legais e administrativos de salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial.
- 1998: Criação da Comissão e Grupo de Trabalho para elaborar a proposta de regulamentação do Registro do PCI.
- 1999: Tombamento do Terreiro Ilê Axé Opó Afonjá, no Estado da Bahia.
- 2000: Instituição do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e desenvolvimento da metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais - INRC.
- 2002: Tombamento do Terreiro do Gantois - Ilê Iyá Omin Axé, no Estado da Bahia e do Terreiro Casa das Minas Jeje, no Estado do Maranhão.
- 2003: Tombamento do Terreiro de Candomblé do Bate-folha do Manso Banduquenqué, no Estado da Bahia.

Criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR - vinculada à Presidência da República, com status de Ministério.

Instituição da Lei Federal nº 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Africanas e Afro-brasileiras no currículo da educação básica em instituições de ensino públicas e privadas.

- 2004: Criação do Departamento de Patrimônio Imaterial no Iphan, pelo Decreto nº 5.040 de abril de 2004.

  O Samba de Roda do Recôncavo é registrado como PCI do Brasil.

  O "Programa Brasil Quilombola", conduzido pela SEPPIR, é instituído.

- 2005: Proclamação do Samba de Roda do Recôncavo como Obra-prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade pela Unesco.

  Tombamento do Terreiro do Alakêto - Ilê Moroiá Láji, no Estado da Bahia.

  Registro do Ofício das Baianas de Acarajé e do Jongo do Sudeste.

- 2007: É realizado o registro das Matrizes do Samba Carioca - Samba de Terreiro, Partido Alto e Samba Enredo e do Tambor de Crioula no Maranhão no livro das Formas de Expressão.

- 2008: Registro do Ofício dos Mestres de Capoeira no livro dos Saberes e da Roda de Capoeira no livro das Formas de Expressão.

- 2009: Realização do "Seminário Internacional de Acautelamento do Iphan para Templos de Culto Afro-brasileiros", realizado entre os dias 26 e 28 de outubro de 2009 na cidade de Salvador.

  Aprovação do Estatuto da Igualdade Racial na Câmara dos Deputados;

  Lançamento do "Programa Nacional de Salvaguarda e Incentivo à Capoeira", por meio de parceria entre Iphan e Fundação Cultural Palmares.

- 2010: Registro do Complexo cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão no Livro de Registro das Celebrações.

Cabe ressaltar que a trajetória de reconhecimento do patrimônio afrodescendente está inserida em um processo histórico mais amplo. As formas de organização social das populações negras espalhadas pelo território nacional e o aprofundamento da discussão sobre as relações étnico-raciais contribuíram para o reconhecimento das expressões culturais afro-brasileiras. Uma série de dinâmicas colaborou para que essas discussões fossem convertidas em diretrizes constitucionais e passassem para o âmbito das políticas públicas, contribuindo para o combate aos desequilíbrios decorrentes do racismo e para a valorização do legado cultural africano.

Alguns órgãos públicos, ainda que não sejam responsáveis pelo trato do PCI, realizam algumas ações que contribuem para a salvaguarda do PCI afrodescendente, como a Fundação Cultural Palmares - FCP. Vinculada ao Ministério da Cultura, foi criada em 1988 com objetivo de promover e valorizar a cultura afro-brasileira. Como resultado da atuação dos movimentos sociais negros e antirracistas, essa instituição atua no combate às desigualdades raciais e na implementação de políticas que possibilitem a melhoria das condições de vida dos afro-brasileiros.

No intuito de preservar e promover o reconhecimento da cultura negra, a FCP possui instâncias administrativas diferenciadas: o Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-brasileiro que formula ações voltadas tanto para bens culturais materiais quanto imateriais; o Departamento de Fomento e Promoção da Cultura Afro-brasileira que organiza eventos, projetos e editais para incentivar e garantir as condições de produção e reprodução da cultura negra; e o Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra que atua no apoio e disseminação de dados e informações produzidos sobre a cultura negra.

Além disso, a FCP acompanha atividades de estudo e pesquisa e mantém o acervo da biblioteca que funciona nas dependências da instituição. Tal instituição, em função de sua atuação nas comunidades negras, contribui para a salvaguarda do PCI afrodescendente, já que algumas de suas ações contemplam expressões da cultura imaterial afro

-brasileira ou promovem a melhoria das condições de vida das comunidades, o que influencia positivamente sobre as formas de produção e transmissão de suas culturas.

A Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR - foi criada em 2003 a partir das demandas da população afro-brasileira e possui estratégias que pretendem reverter o quadro de desigualdade racial no país. Como um órgão de articulação institucional, a secretaria dialoga com diferentes instituições do governo apoiando e coordenando uma série de programas voltados para o combate ao racismo e para valorização das comunidades negras.

É importante ressaltar que a formulação de políticas públicas voltadas para o apoio às populações afro-brasileiras está relacionada a uma agenda política de combate ao racismo. Nesse sentido, muitas ações executadas, na medida em que apoiam e reconhecem a importância dos afrodescendentes, também contribuem para a melhoria das condições de produção e reprodução de suas expressões culturais, que, inclusive, foram historicamente negligenciadas pelas políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural até muito recentemente.

No âmbito do Ministério da Cultura, cabe destacar a atuação da Secretaria de Cidadania e Diversidade Cultural -SCDC - no desenvolvimento de programas e projetos voltados para diversas comunidades negras, além da atuação junto aos pontos de cultura[8]. Em articulação com o Iphan a SCDC apoia a criação dos Pontões de Cultura de Bens Registrados, uma estratégia que possibilita a criação de centros culturais e de espaços de referência e documentação sobre os bens. Bens culturais de natureza imaterial afro- brasileiros como o Jongo, o Samba-de-roda, o Ofício das Baianas de Acarajé e as Matrizes do Samba Carioca já possuem Pontões de Cultura implantados.

O Iphan, por meio do Departamento de Patrimônio Imaterial - DPI - é a instituição que conduz a política federal de salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial. A partir de uma noção de pa-

8 São entidades reconhecidas e apoiadas financeira e institucionalmente pelo Ministério da Cultura que desenvolvem ações de impacto sociocultural em suas comunidades. Somam, em abril de 2010, 2,5 mil em 1122 cidades brasileiras, atuando em redes sociais, estéticas e políticas. Informação disponível em http://www.cultura.gov.br.

trimônio que tenta abarcar a diversidade cultural do Brasil, a política federal de salvaguarda é executada por meio de ações que assegurem o pleno exercício da cidadania e o desenvolvimento sustentável das comunidades envolvidas. Os princípios norteadores da política, de modo amplo, ressaltam aspectos como a adequação dos instrumentos às características de cada bem e a participação da sociedade e dos grupos de detentores na formulação e implementação da política.

Utilizando como fundamento a noção de referência cultural, os instrumentos empregados para salvaguardar o patrimônio imaterial são operacionalizados em articulação com os agentes que produzem e mantêm os bens culturais. Além disso, a definição do que pode ser considerado patrimônio cultural deixa de ser prerrogativa do Estado e passa a ser determinado em função do interesse dos diferentes grupos sociais. Como uma política voltada principalmente para o reconhecimento de expressões culturais das matrizes não- hegemônicas, a salvaguarda do PCI está relacionada à ampliação dos canais de comunicação entre esses grupos e o Estado brasileiro e à inserção de negros e indígenas, por exemplo, em instâncias de decisão por meio da valorização de suas expressões culturais.

Assim, a salvaguarda do PCI afrodescendente é realizada no âmbito das políticas federais de patrimônio imaterial conduzidas pelo DPI, já que o reconhecimento dos afro- brasileiros, como um os principais portadores de PCI no Brasil é elemento que está na origem das discussões sobre o patrimônio representativo da diversidade cultural da nação.

3. Instituições envolvidas com a salvaguarda do PCI afrodescendente

1. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Iphan

O Iphan, autarquia vinculada ao Ministério da Cultura, através de seu Departamento de Patrimônio Imaterial - DPI - é a instituição responsável pelo trato do patrimônio Imaterial no Brasil. Atuando em parceria com órgãos públicos e entidades privadas, o departamento tem como

objetivo proteger e salvaguardar o patrimônio cultural brasileiro com base em ações de documentação, reconhecimento e apoio e fomento.

O DPI é a estrutura governamental voltada especificamente para a salvaguarda do patrimônio imaterial. Criado em 2004, substituiu o antigo Departamento de Identificação e Documentação. Agregando as experiências anteriores, o DPI coordena e conduz a salvaguarda de bens culturais imateriais. Está organizado em duas coordenações gerais: Coordenação Geral de Identificação e Registro, que agrega a Coordenação de Identificação e a Coordenação de Registro; e a Coordenação Geral de Salvaguarda, que agrega a Coordenação de Apoio à Sustentabilidade. A organização do departamento sugere uma interdependência entre as diferentes etapas da salvaguarda, e cada uma das coordenações e suas respectivas subdivisões se articulam a um instrumento específico de atuação junto ao PCI.

Na Coordenação de Identificação são realizadas ações com base, principalmente nos instrumentos de conhecimento: Inventário Nacional de Referências Cultural - INRC - e Inventário Nacional de Diversidade Linguística - INDL. Nessa instância são produzidos os inventários, mapeamentos documentais e demais dados sobre os bens culturais, além de outras atividades ligadas à produção documental sobre o patrimônio imaterial. A Coordenação de Registro se articula, fundamentalmente, ao instrumento de reconhecimento do PCI. Atua nas diferentes etapas da instrução dos processos de registro, por meio da elaboração de pareceres técnicos e avaliação dos pedidos, produzindo informações para subsidiar o trabalho do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural. Finalmente, a Coordenação Geral de Salvaguarda, por meio da coordenação de Apoio à Sustentabilidade, atua com base nos instrumentos de apoio e fomento. A partir dos conhecimentos produzidos pelas outras coordenações e, em diálogo com as mesmas, atua na formulação de estratégias de apoio e fomento às comunidades detentoras, contribuindo para a melhoria das condições de produção e reprodução dos bens culturais imateriais registrados. Entre as ações desenvolvidas por essa coordenação estão os Planos de Salvaguarda, editais de apoio e/ou premiação, além de elaboração de estratégias de avaliação e monitoramento dos planos e ações de salvaguarda.

O Iphan conta, ainda com o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular - CNFCP, que em seu histórico é a única instituição que desenvolve e executa programas e projetos de estudo, pesquisa, documentação, difusão e fomento de expressões dos saberes e fazeres do povo brasileiro[9].

Incorporado à estrutura do DPI desde 2003, "sua história liga-se à recomendação da Unesco de favorecimento e necessidade de proteção das manifestações folclóricas" (CASTRO, 2008, p. 26) e à criação da Comissão Nacional de Folclore em 1947.

Historicamente, o CNFCP está relacionado à valorização das culturas populares, especialmente da arte e do artesanato popular. A produção e o tratamento de um amplo acervo sobre os saberes e fazeres das comunidades artesanais é a característica mais marcante da instituição. No Centro funcionam a Biblioteca Amadeu Amaral, com um acervo de 130 mil documentos bibliográficos e aproximadamente 70 mil documentos audiovisuais; o Museu do Folclore Edison Carneiro, composto por um acervo museológico de 14 mil peças; a Galeria Mestre Vitalino e a Sala do Artista Popular, que abrigam, exposições temporárias e exposições de obras de arte e artesanato popular que resultam dos projetos de pesquisa realizados pela instituição.

Cabe ressaltar, ainda, o Tesauro do Folclore e da Cultura Popular Brasileira, sistema informatizado que organiza as terminologias utilizadas no universo da cultura popular, definindo conceitos e estabelecendo articulações entre elas. Implantado pelo CNFCP, inicialmente com patrocínio da Unesco e mais tarde com apoio da Caixa Econômica Federal[10], o Tesauro tem como objetivo auxiliar trabalhos de pesquisadores por meio da recuperação e tratamento de informações.

As atividades realizadas pelo Centro são voltadas principalmente para a valorização das culturas populares e para o apoio a comunidades artesanais. Contribui, ainda, para a difusão e produção de conhecimentos sobre o patrimônio imaterial por meio da seleção de projetos e trabalhos de pesquisa, editais, concursos e prêmios. Entre as ações de pesquisa destacam-se o Paca (Programa de Apoio a Comunidades

9 Dados disponíveis em http://www.cnfcp.gov.br

10 Banco público federal.

Artesanais), Concurso Silvio Romero e o Prêmio Manuel Diegues Jr. Além disso, cabe ressaltar iniciativas como o Programa de Promoção do Artesanato de Tradição Cultural - Promoart - e o Edital de Apoio a Documentários Etnográficos sobre Patrimônio Cultural Imaterial - Etnodoc.

A atuação do Centro na salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial é realizada em parceria com DPI ao qual está vinculado. Destaca-se a assessoria ao inventário das formas de expressão do Samba Carioca[11], realizado pelo Centro Cultural Cartola; apoio ao inventário da Capoeira[12], realizado pelo Laboratório de Pesquisas em Cultura, Etnicidade e Desenvolvimento do Museu Nacional; e ações de salvaguarda para o Ofício das Baianas de Acarajé e para o Jongo no Sudeste.

O CNFCP tem atuação significativa no apoio a projetos de pesquisa. Um exemplo é o projeto "Rotas da Alforria: Trajetórias da População Afrodescendente em Cachoeira, no Estado da Bahia". Coordenado pela Coordenação-Geral de Pesquisa e Documentação do Iphan - Copedoc - foi desenvolvido em parceria com o DPI e o CNFCP. O projeto tinha por objetivo conhecer o território de Cachoeira, núcleo urbano articulador de outros territórios e lugar de práticas culturais como celebrações, festas, procissões, ofícios e saberes que guardam significados específicos para os afrodescendentes da região.

Entre 2006 e 2010 várias estratégias contemplaram elementos do PCI afrodescendente. A instituição segue acompanhando as ações executadas no âmbito da salvaguarda de bens como o Jongo na região sudeste e o Oficio das baianas de acarajé, além de acompanhar a realização de inventários e processos de registro, como o do Complexo Cultural do Bumba-meu-boi no Maranhão. As iniciativas que incluem a salvaguarda de expressões do PCI afrodescendente aparecem diluídas

11 As Matrizes do Samba Carioca - Partido Alto, Samba de Terreiro e Samba-enredo - foram registradas como bem cultural de natureza imaterial em 2007, inscrito no livro das formas de expressão.

12 Duas expressões da Capoeira foram registradas como bens culturais de natureza imaterial em 2008: o Ofício dos Mestres de Capoeira, no livro dos saberes e a Roda de Capoeira, no livro das formas de expressão.

em vários projetos e programas desenvolvidos ao longo do tempo e estão em contínua articulação com o DPI.

Estratégias Aplicadas

O principal objetivo da política federal de salvaguarda do patrimônio imaterial é dar visibilidade à diversidade cultural brasileira, valorizando e reconhecendo como patrimônio as expressões culturais que estão enraizadas no cotidiano dos diversos grupos que formam a Nação. Entre os princípios que integram a política estão sinalizados aspectos como a importância da participação dos agentes vinculados aos bens culturais e a necessidade de articulação da salvaguarda com as áreas de educação, meio ambiente e desenvolvimento sustentável.

Para além do reconhecimento do bem cultural em si mesmo, as ações de salvaguarda são fundamentadas na valorização das comunidades que mantêm suas manifestações culturais e, que a partir delas, expressam suas identidades sociais. Os produtores e portadores de bens culturais imateriais é que promovem a transmissão dos ofícios e saberes; que elaboram e reelaboram os significados simbólicos das celebrações e formas de expressão; e que constroem referenciais de origem ou pertencimento relacionados aos lugares e territorialidades. Nesse sentido, o reconhecimento dos bens culturais de natureza imaterial se articula profundamente ao processo de valorização das comunidades que os produzem, contribuindo para a ampliação da visibilidade sobre grupos inseridos no âmbito das culturas populares, como os afro-brasileiros.

Com isso, a política de salvaguarda do PCI afrodescendente não é feita de forma isolada e específica. Os bens imateriais afro-brasileiros são contemplados pelas ações realizadas no âmbito da política federal de salvaguarda, já que a valorização dessa matriz cultural, historicamente subalternizada, é um dos elementos que caracterizam a da noção de PCI no Brasil. Não significa, portanto, que as estratégias e instrumentos descritos, no caso do DPI, sejam voltados especificamente para a salvaguarda do PCI afro-brasileiro. Tais ferramentas possuem maior abrangência e incidem sobre todos os bens culturais de natureza imaterial que formam o patrimônio nacional.

De modo amplo, os bens culturais são alvo de ações de apoio à produção de conhecimento, ao reconhecimento, ao apoio à sustentabilidade e difusão, além do incentivo ao artesanato. Segue, desse modo, a descrição dos instrumentos utilizados na execução da política federal salvaguarda, pelo DPI, seguidas das ações realizadas no âmbito do departamento com apoio e parceria do CNFCP.

Instrumentos

- **Instrumentos de Conhecimento**

Inventário Nacional de Referências Culturais - INRC

O INRC é uma "metodologia de pesquisa adotada pelo Iphan, que tem como objetivo produzir conhecimento sobre os domínios da vida social aos quais são atribuídos sentidos e valores, portanto, que constituem marcos e referências de identidade para determinado grupo" (VIVEIROS, 2008, p. 21).

Esse instrumento de conhecimento possui níveis de complexidade diferenciados e está dividido a partir das etapas de levantamento preliminar, identificação e documentação. A metodologia tem como objetivo identificar bens culturais de natureza imaterial que possam compor o patrimônio cultural brasileiro. Com base nas categorias de edificações, formas de expressão, ofícios e modos de fazer, celebrações e lugares, o INRC produz uma documentação ampla e sistematizada sobre os bens culturais, subsidiando não só a instrução dos processos de Registro, como também a formulação dos Planos de Salvaguarda.

A participação das comunidades de detentores dos bens culturais é elemento fundamental na metodologia do INRC. A inserção dos agentes envolvidos com as dinâmicas associadas aos bens é essencial no processo de descrição dos valores e significados das expressões culturais, representando a efetivação de uma política pública realizada em contínuo diálogo com a sociedade civil. Inclusive, é recomendada a participação de membros das comunidades detentoras nas equipes de trabalho formadas para a realização da pesquisa.

Um dos procedimentos necessários para a execução do INRC é a parceria com empresas ou instituições de pesquisa que, a partir da formação de uma equipe multidisciplinar, iniciará o trabalho de campo. O Iphan acompanha e orienta o processo de inventário e, além disso, promove a capacitação das equipes técnicas mobilizadas para realização do trabalho.

Alguns inventários foram realizados em comunidades e territórios afrodescendentes em diversas regiões do Brasil, mas ainda há muito por ser feito em função da ampla dispersão da população negra pelo território nacional. Um exemplo disso é a quantidade de comunidades quilombolas[13] e a ausência de informações sistematizadas sobre a distribuição das mesmas no território.

Além disso, a inexatidão nas estimativas produzidas inviabiliza a realização de ações de reconhecimento dessas territorialidades como parte da história da ocupação do território brasileiro (ANJOS, 2004). Mas nesse contexto, é possível identificar algumas iniciativas que contribuem para o levantamento das referências das comunidades quilombolas, como os inventários e mapeamentos documentais. O DPI, além da SEPPIR e da FCP, possui em suas linhas de ação programas e projetos voltados para identificação e mapeamento dessas comunidades. O DPI, por meio da Coordenação de Identificação, trabalha no levantamento das referências culturais das comunidades com base na metodologia do INRC (ver Anexo I).

Inventário Nacional de Diversidade Lingüística - INDL

O INDL é resultado de uma demanda crescente de diferentes grupos que integram a sociedade brasileira no que se refere ao reconhecimento de suas diferentes modalidades de expressão linguística. Com a realização de um seminário sobre a temática em 2006, foi instituído o Grupo de Trabalho da Diversidade Linguística, formado por órgãos

13 Mais de 1.500 comunidades espalhadas pelas diferentes regiões do país são certificadas pela Fundação Cultural Palmares. O certificado é uma formalização, perante o Estado brasileiro, da comunidade quilombola e o estabelecimento de uma assessoria à comunidade, seja por meio de apoio a projetos ou consultoria jurídica em casos de legalização da posse da terra. Mais informações: www.palmares.gov.br.

vinculados a diversas instituições governamentais[14]. O grupo de trabalho propôs a criação do INDL como instrumento de documentação e sistematização de conhecimentos sobre as línguas faladas por diferentes comunidades linguísticas brasileiras.

Além de um instrumento de identificação, o INDL também será utilizado como forma de reconhecimento. A proposta do decreto n° 7387 de 2010, prevê o reconhecimento das línguas como Referência Cultural do Brasil, fato que incentiva a formulação de políticas públicas de promoção e valorização. A metodologia já começou a ser testada em projetos-piloto, como por exemplo, o levantamento etnolinguístico de comunidades afro- brasileiras nos estados de Minas Gerais e Pará.

Assim como os outros instrumentos que operacionalizam a política federal de salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial, o INDL pode contribuir para o mapeamento das línguas faladas pelas comunidades afro-brasileiras em várias regiões do país, além de promover a produção de conhecimento sobre as funções que exercem nessas comunidades, além de seus significados simbólicos e seus respectivos modos de transmissão.

- **Instrumentos de Reconhecimento**

Registro

O Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial é um instrumento de reconhecimento e valorização do PCI brasileiro. Instituído pelo decreto 3.551/2000, essa regulamentação também cria o PNPI - Programa Nacional de Patrimônio Imaterial e estabelece o compromisso do Estado Brasileiro em garantir os meios de produção e reprodução das práticas culturais, bem como a documentação e difusão dos conhecimentos produzidos sobre as mesmas.

O Registro é extremamente importante no reconhecimento de bens culturais que, até então, eram desconsiderados como parte da cultura nacional. Surge como uma forma de valorização das diversas expres-

14 Ministérios da Cultura, da Educação, do Planejamento, da Ciência e Tecnologia, do Orçamento e Gestão e da Justiça; Participaram ainda a Unesco, a Universidade de Brasília - UnB - e o Instituto de Desenvolvimento da Política Linguística - Ipol.

sões populares, assegurando por meio de ações de apoio e fomento, as condições de produção e reprodução de tais manifestações. Essa perspectiva possibilita a valorização da contribuição de grupos como os afro-brasileiros para a formação da cultura brasileira.

Entre as principais características do processo de reconhecimento estão o caráter coletivo do pedido, a descentralização da instrução do processo de Registro e o caráter transitório da inscrição. São aspectos que indicam, respectivamente, a participação da sociedade civil em todo o processo de reconhecimento; a necessidade de socialização dos métodos e estratégias de salvaguarda, contribuindo para autonomia e capacitação dos agentes produtores dos bens; e, por último, a identificação das manifestações culturais como marcas de uma temporalidade específica, ressaltando a complexidade e a dinâmica que caracterizam os bens culturais de natureza imaterial.

O Decreto n° 3.551/2000 ressalta as diferentes dimensões do patrimonio imaterial a partir das categorias que definem os Livros de Registro:

I. Saberes: Onde serão inscritos os conhecimentos e os modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades.

II. Celebrações: Onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social.

III. Formas de Expressão: Onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas.

IV. Lugares: Onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas.

Cabe ressaltar, como prevê o decreto, que a inscrição nos Livros de registro levará em consideração a continuidade histórica do bem e sua relevância para a memória, identidade e formação da sociedade brasileira. Desse modo, as propostas de registro são dirigidas ao presidente do Iphan, que por sua vez, encaminhará para deliberação do Conselho

Consultivo do Patrimônio Cultural[15]. Entre as atribuições do referido conselho estão formulação de normas para as candidaturas, a determinação de abertura de novos livros de registro e a revalidação da inscrição dos bens registrados, pelo menos a cada 10 anos.

Como forma de reconhecimento, o Registro pode contribuir para a continuidade do bem cultural, já que incentiva a produção de conhecimento e a realização de ações que colaborem para o desenvolvimento sustentável das comunidades e, por conseguinte, das condições de produção dos bens. Assim como nos processos de inventário, os portadores e produtores dos bens devem participar do processo de registro, manifestando, inclusive, sua concordância em todas as etapas do processo.

Dos 22 (vinte e dois) Registros realizados até 2010, sete são representativos do universo cultural afrodescendente. Além disso, dos 20 (vinte) bens em processo de Registro, pelo menos quatro são expressões da cultura afro-brasileira (ver Anexo II).

- **Instrumentos de Apoio, Fomento e Difusão**

Planos e Ações de Salvagüarda

O Plano de Salvaguarda é um conjunto de ações que objetivam a melhoria das condições "socioambientais de produção, reprodução e transmissão dos bens culturais imateriais registrados" (IPHAN, 2010). As iniciativas e estratégias de salvaguarda são pensadas a partir das especificidades de cada bem cultural e com base no conhecimento produzido nas fases de Inventário e Registro.

Além disso, os planos e ações devem ser definidos em função da organização característica das comunidades envolvidas e a partir da mobilização das mesmas, numa perspectiva de construção coletiva - em parcerias - e participativa da política de salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial. As recomendações de salvaguarda, apontadas durante o processo de registro do bem, são os elementos que norteiam a formulação dos planos e ações a serem desenvolvidas em cada caso.

15 Criado em 2005, é formado por especialistas de notório saber indicados pelo presidente do Iphan.

Segue a descrição das ações que, em geral, devem compor um Plano de Salvaguarda[16]:

I. Apoio à transmissão dos saberes e habilidades relacionados ao bem cultural;

II. Promoção e divulgação do bem cultural.

III. Valorização de mestres e executantes.

IV. Melhoria das condições de produção, reprodução e circulação;

V. Organização dos detentores e de atividades comunitárias.

Além da indicação desses eixos de ação, o DPI elaborou um Termo de Referência para elaboração dos Planos de Salvaguarda e mais recentemente, um método de avaliação e monitoramento das ações realizadas no âmbito dos planos já implantados. O objetivo é que, a médio e longo prazo, as próprias comunidades encaminhem de forma autônoma a salvaguarda de seus bens culturais.

Mesmo antes da implantação dos Planos de Salvaguarda alguns bens culturais, em função de suas demandas mais urgentes, são objeto de intervenções imediatas, principalmente em casos de risco de desaparecimento. As ações de salvaguarda emergenciais podem ser realizadas ainda na fase de inventário do bem cultural como meio de fortalecimento das comunidades detentoras e do processo de reconhecimento do referido bem. Ressaltando que documentar e mapear os bens culturais constitui uma forma de salvaguarda, o que define o início das ações de fortalecimento do bem cultural já a partir dos instrumentos de conhecimento. No universo de bens imateriais afro-brasileiros já registrados, o Jongo do Sudeste e o Samba de Roda do Recôncavo já possuem plano de salvaguarda implementado.

16 A descrição apresentada no volume Os Sambas, as Rodas, os Bumbas, os Meus e os bois: Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do PCI no Brasil, Brasília: Iphan, 2010.

Editais Públicos

Programa Nacional de Patrimônio Imaterial - PNPI

O PNPI, desde 2005, realiza as seguintes ações para desenvolvimento da política de patrimônio imaterial: inventários, mapeamentos, Registro em livros específicos, ações e planos de salvaguarda e, por último, editais públicos de apoio e fomento, Uma das ações mais importantes no âmbito do apoio e fomento é o edital anual do PNPI. Promove a seleção de projetos de acordo com eixos temáticos visando promover e apoiar a produção documental sobre o patrimônio imaterial, as condições de continuidade das expressões e práticas culturais, além de promover o tratamento e a disponibilização de acervos bibliográficos, audiovisuais dentre outros.

Vários projetos, dos 44 (quarenta e quatro) que foram aprovados pelos editais entre 2005 e 2010, estão relacionados ao PCI afro-brasileiro. Identificação e mapeamento de comunidades quilombolas e comunidades-terreiro, de sítios históricos, além de levantamentos amplos sobre o patrimônio Imaterial foram realizados em alguns estados[17] no âmbito do PNPI. Os resultados apresentam informações que comprovam a abrangência territorial de bens culturais imateriais afro-brasileiros. Diversas expressões culturais foram mapeadas a partir de dados provenientes de inventários de varredura, isto é, que por contemplarem extensa faixa territorial fornecem uma visão ampla e pensada a partir das referências culturais de cada região contemplada. O aprofundamento das análises no com foco no PCI afro-brasileiro pode detalhar melhor a quantidade de bens culturais imateriais identificados nas diversas regiões do país e fornecer um retrato mais completo das estratégias de salvaguarda.

Entre as iniciativas apoiadas pelo edital, existem alguns exemplos de projetos voltados para o PCI afrodescendente:

- Mapeamento da Festa da Caçada da Rainha e Outras Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros em Goiás.

17 Estados como Alagoas, Ceará, Distrito Federal, Paraíba, Piauí, Pernambuco, Santa Catarina, Mato Grosso e Goiás.

- Bem-te-vi: Oficinas Artístico-culturais, Audiovisuais, de Cidadania e Geração de Renda em Torno da Memória do Jongo de Tamandaré em São Paulo.
- Saberes e Práticas Músico-rituais do “Ensaio de Promessa do Quicumbi” Entre Quilombolas do Rio Grande do Sul.
- Cartografia Social dos Afro-religiosos em Belém do Pará: História e Georreferenciamento das Casas de Religiões Afro-brasileiras.
- Memória e História da Casa de Oxumarê: Tradição Ancestral e Saber Preservado.

Prêmio Viva Meu Mestre

O Prêmio Viva Meu Mestre, como ação vinculada ao Programa de Salvaguarda e Incentivo à Capoeira - Pró-Capoeira - tem por objetivo promover o reconhecimento e o fortalecimento da tradição cultural da Capoeira por meio da premiação de mestres e mestras com idade superior a 55 anos, cuja trajetória de vida tenha contribuído para a transmissão e continuidade da Capoeira.

O Edital foi realizado por meio de parceria entre Iphan, Fundação Cultural Palmares e as secretarias executivas de Identidade e Diversidade Cultural e de Políticas Culturais do Ministério da Cultura. O prêmio visa conceder 100 prêmios no valor de R$ 15.000 (quinze mil reais), como forma de reconhecimento do notório trabalho dos mestres e mestras na transmissão dos saberes da Capoeira.

Edital de apoio a Documentários Etnográficos sobre Patrimônio Cultural Imaterial - Etnodoc

Resultado do projeto “Sensibilização e Orientação para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial”, o Etnodoc foi criado a partir do grupo de trabalho composto por especialistas do CNFCP e do DPI. Coube à Associação Cultural de Amigos do Museu de Folclore Edison Carneiro a gestão do projeto, patrocinado pela Petrobrás.[18]

18 Fonte: http: //www.etnodoc.org.br

Destina-se ao apoio de 15 projetos inéditos de documentários etnográficos voltados para exibição em redes públicas de TV. O objetivo é contribuir com a ampliação das ações voltadas para a valorização e promoção do PCI e oferecer estímulos que colaborem para a melhoria das condições de transmissão, produção e reprodução dos bens culturais que compõem esse universo. O edital Etnodoc é elaborado pelo CNFCP em parceria com DPI e representa uma iniciativa que amplia para o campo do audiovisual as ações de registro, salvaguarda e difusão do patrimônio imaterial. As duas edições do Etnodoc, realizadas em 2007 e 2009, selecionaram um total de 30 (trinta) projetos e, nesse conjunto, oito estão relacionados ao universo cultural imaterial afrodescendente. São eles:

- Caboclos da Liberdade - Hermano Penna.
- São Luis Dorme ao Som dos Tambores - Sérgio Sanz.
- Eu tenho a Palavra - Lília Sola Santiago.
- João da Mata Falado - Ana Stela e Heridan Guedes.
- Dona Joventina - Clarice Kubrusly.
- Baile do Carmo - Daniel Eiji Hanai.
- Curandeiros do Jarê - Camila Dutervil, Fernanda Sindlinger, Marcelo Abreu Góis e Uirá Meneses.
- Artes e Manhas de Exu - Eliana Coster.

Concurso Sílvio Romero

O concurso de monografias Sílvio Romero, realizado pelo CNFCP, tem como objetivo estimular o conhecimento científico sobre temáticas do folclore e da cultura popular. Criado em 1959, concede prêmios em dinheiro para os dois primeiros colocados e até três menções honrosas. Entre as monografias destacadas - premiadas ou menções honrosas - entre 2003 e 2010, foram identificadas pesquisas que dialogam com o PCI afrodescendente:

- Rituais do Candomblé: Uma Inspiração Para o Trabalho Criativo do Ator - Luciana Saul.

- Moçambiques, Quicumbis e Ensaios de Promessa: Um Estudo Etnomusicológico Entre Quilombolas do Sul do Brasil - Luciana Pras.
- O Sopapo e o Cabobu: Etnografia de Uma Tradição Percussiva no Extremo Sul do Brasil - Mario de Souza Meira.
- Modernidade Religiosa Entre os Tamboreiros de Nação: Concepções e Práticas Musicais em uma Tradição Percussiva no Extremo Sul do Brasil - Reginaldo Gil Braga.
- De Capadócios das Ruas a Agentes Culturais: Um Ensaio de História Social Sobre os Capoeiras na Bahia - Josivaldo Pires de Oliveira.
- Jongueiros de Tamandaré: Devoção, Memória e Identidade Social no Ritual do Jongo em Guaratinguetá/SP - Wilson Rogério Penteado Jr.
- Os Negros do Rosário: Memórias, Identidades e Tradições no Congado de Oliveira (1950 - 2009) - Fernanda Pires Rubião.
- O Sexto Sentido do Pesquisador: A experiência Etnográfica de Edison Carneiro - Ana Carolina Carvalho de Almeida Nascimento.

Prêmio Manuel Diegues Jr.

O prêmio Manuel Diegues Jr é voltado para documentários sobre cultura popular e foi criado no âmbito da Mostra Internacional do Filme Etnográfico em 1997. O Prêmio, oferecido pelo CNFCP, tem o objetivo de promover a produção vídeo-filmográfica sobre cultura popular premiando as produções em três categorias: Importância do tema para a área, roteiro e pesquisa e, por último, concepção e realização. Entre 2007 e 2009, destacam- se alguns vídeos premiados que retratam práticas culturais que integram o universo cultural imaterial afrodescendente:

- O Côco, a roda, o pneu e o farol. De Mariana Brennand Fortes.
- Os Caminhos Invisíveis do Negro em Porto Alegre: A Tradição do Bará do Mercado - Ana Luiza Carvalho.

- Côco que Roda - Osman Assis.
- Jongo, Calangos e Folias: Música Negra, Memória e Poesia - Hebe Mattos e Martha Abreu.
- Negros - Mônica Simões.
- Os Olhos D'Água de Nossa Senhora do Rosário - Pedro de Castro Guimarães.

Publicações

Coleção Dossiê Iphan

A Coleção Dossiê Iphan tem por objetivo a difusão dos conhecimentos produzidos sobre os bens culturais registrados. Editados e distribuídos pelo DPI, os volumes são disponibilizados, gratuitamente, para entidades públicas e privadas, escolas e bibliotecas. Dos 7 bens culturais imateriais afrodescendentes já registrados, pelo menos, 3 dossiês já foram concluídos[19]. Outras publicações são realizadas no âmbito dos inventários e os resultados das premiações além de serem amplamente divulgados e podem ser alvo de publicação.

Outras ações e projetos relacionados ao PCI afrodescendente e/ou aos detentores

Programa de Promoção do Artesanato de Tradição Cultural - Promoart

O Promoart, estruturado a partir de Foi viabilizado por meio de convênio firmado entre o Ministério e a Associação Cultural de Amigos do Museu de Folclore Edison Carneiro - Acamufec, com a interveniência do CNFCP e o apoio financeiro não reembolsável do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social, inserido no Programa mais cultura, tem como objetivo apoiar os produtores de artesanato de tradição cultural no Brasil, ressaltando sua importância para a cultura local e o valor identitário que assume para os diferentes grupos sociais. Realizado pela associação Amigos do Museu Edison Carneiro, o programa

19 Ofício das Baianas de Acarajé, Jongo no Sudeste, Samba de Roda no Recôncavo.

tem seus eixos fundamentados nas perspectivas teóricas e metodológicas do CNFCP e DPI. Dos 65 (sessenta e cinco) polos distribuídos por todas as regiões do país, alguns foram instalados em comunidades artesãs negras ou em territórios quilombolas.

As estratégias do programa são definidas por meio de plano de trabalho específico e são executadas pelo CNFCP. De modo geral, as ações se voltam para a produção, comercialização e divulgação, ressaltando a valorização cultural e a sustentabilidade econômica e social do artesanato. Segue descrição de alguns polos desenvolvidos em comunidades afrodescendentes:

- Polo 11 - Cerâmica de Muquém: Peças utilitárias e figurativas produzidas no Quilombo de Muquém, localizado no município de União dos Palmares em Alagoas. Apesar das dificuldades os artesãos continuam produzindo as peças por meio da tradição herdada de seus ancestrais.
- Polo 14 - Cerâmica de Barra: Esse Polo de artesanato está localizado na região do Rio São Francisco, no estado da Bahia. Os artesãos produzem peças como tigelas, moringas, potes e imagens de santos.
- Polo 17 - Cerâmica de Maragogipinho: As peças produzidas nessa região remontam a práticas artesanais desenvolvidas há dois séculos pelos mestres oleiros e a decoração com motivos florais caracteriza o trabalho feminino nessa atividade tradicional do recôncavo. Produzem potes, moringas e objetos decorativos.
- Polo 18 - Cerâmica de Irará: A cerâmica de Irará, no estado da Bahia, possui formas arredondadas e generosas. As ceramistas produzem objetos como potes, frigideiras, fogareiros e panelas a partir da argila. Os objetos utilitários atendem as necessidades da comunidade local.
- Polo 19 - Tecelagem, Bordado Richelieu e Fio de Contas: Movimento de retomada da produção artesanal de panos da costa na cidade de Salvador, Bahia. Por meio de parceria entre várias instituições, em 2002 e 2003 com apoio da Petrobrás, foram realizados seminários e oficinas e a instalação da Casa do Alaká,

espaço destinado à produção artesanal de panos da costa. A confecção de panos da costa, bordados e fio de contas com ênfase no repasse de saberes se fundamentou na necessidade de promoção das comunidades de matrizes africanas.

- Polo 51 - Mobiliário de Palha de Milho, Couro e Instrumentos Musicais da Chapada Norte de Minas Gerais: Na região do vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais, artesãos transformam couro de boi e palhas de milho em objetos como bolsas, cestos, além de instrumentos musicais como pandeiros e tambores. A maioria dos artesãos está na comunidade de Gravatá, recentemente certificada pela Fundação Cultural Palmares como comunidade quilombola.

Base de Dados de Bens Registrados - BCR e Sistema Informatizado do Inventário Nacional de Referência Cultural - S-INRC

Como forma de armazenar os conhecimentos relacionados ao Registro dos bens culturais, além da documentação produzida e coletada em meio a outras ações de salvaguarda, foi lançado em 2010 o Sistema de Base de Dados de Bens Registrados - BCR .A base tem como objetivo disponibilizar para o grande público informações e documentos relevantes que integram os processos de registro dos bens culturais de natureza imaterial. Dados como data de inscrição nos livros de registro, localização geográfica e recomendações de salvaguarda são algumas das informações disponibilizadas. Está em andamento a construção do Sistema Informatizado do INRC, como forma de divulgação e armazenamento de dados obtidos nas fases de documentação e inventário dos bens culturais.

2. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SPPIR

Criada pelo governo federal em 21 de março de 2003, no Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial, a SEPPIR tem como missão estabelecer iniciativas de combate às desigualdades raciais no Brasil. O órgão tem como referência política o Programa Brasil sem Racismo, projeto voltado para a implementação de políticas públicas

em áreas como trabalho, emprego, saúde, educação e cultura. Nesse âmbito, apoia e coordena estratégias de promoção da igualdade racial nos ministérios e outros órgãos do governo.

O eixo norteador das ações da SEPPIR é a promoção da igualdade racial e combate à discriminação e demais formas de intolerância, com ênfase na população negra[20]. Além disso, destacam-se as ações junto ao Ministério das Relações Exteriores no sentido de aprofundar as relações entre o Brasil e as nações do continente africano.

O espaço de atuação da SEPPIR é amplo e agrega ações que se desenvolvem em diferentes instâncias da estrutura governamental. Nesse aspecto, ainda que não exista uma linha de ação voltada especificamente para o patrimônio imaterial, as iniciativas e estratégias adotadas pela instituição incluem ações que, indiretamente, estão atingem o PCI afrodescendente.

Os objetivos da instituição podem ser sistematizados da seguinte forma:

- Promover a igualdade e proteção dos direitos dos indivíduos e grupos raciais e étnicos afetados pela discriminação e demais formas de intolerância, com ênfase na população negra.
- Acompanhar e coordenar políticas de diferentes ministérios e outros órgãos do governo brasileiro para a promoção da igualdade racial.
- Articular, promover e acompanhar a execução de diversos programas de cooperação com organismos públicos e privados, nacionais e internacionais.
- Promover e acompanhar o cumprimento de acordos e convenções internacionais assinados pelo Brasil, que digam respeito à promoção da igualdade e combate à discriminação racial ou étnica.
- Auxiliar o ministério das relações exteriores nas políticas internacionais, no que se refere à aproximação de nações do continente africano.

20 Dados disponíveis em www.seppir.gov.br.

Estratégias Aplicadas[21]

A SEPPIR não é uma instituição voltada para preservação do patrimônio cultural. Como já indicado, atua na formulação de políticas amplas de combate a desigualdade racial no Brasil em articulação com outros órgãos. Por isso, ainda que não atue especificamente na área do PCI afro-brasileiro, suas ações atingem a população negra em variados aspectos. As estratégias que incidem sobre o PCI afrodescendente estão relacionadas ao fomento à edição, publicação e distribuição de material bibliográfico e audiovisual sobre a igualdade racial e à pesquisa sobre referências da cultura negra no país. Nesse eixo destacam-se os projetos "A Cor da Cultura" e Dia Nacional do Samba - Patrimonio da Humanidade.

- **Projeto "A Cor da Cultura"**

Projeto educativo de valorização da cultura afro-brasileira realizado em parceria com Ministério da Educação - MEC -, Fundação Cultural Palmares, Canal Futura[22], Petrobrás e Centro de Informação e Documentação do Artista Negro - CIDAN. Teve início em 2004 e a principal meta é a formação de multiplicadores nas redes de ensino, de modo a capacitar educadores e agentes sociais para o ensino de temáticas e dinâmicas que envolvem os afro-brasileiros.

O projeto realiza essas ações com base nas diretrizes da Lei Federal n° 10.639/03 e é composto por quatro programas que, além de apresentarem referências históricas, descrevem práticas culturais relacionadas aos saberes, formas de expressão e religiosidade das populações afrodescendentes. Apenas dois possuem relação com elementos do patrimônio imaterial afrodescendente: Mojubá e Livros Animados.

21 Todos os dados foram extraídos dos relatórios anuais de gestão da instituição de 2009 e 2010. Estão disponíveis no domínio www.seppir.gov.br.

22 O Canal Futura é uma proposta de TV educativa da iniciativa privada, mas de interesse público. Como resultado de um projeto de comunicação democrático, trabalha em articulação com as redes sociais, mobilizando comunidades e instituições sociais, veiculando na TV programas educativos voltados para o fortalecimento da cidadania e para a valorização do conhecimento.

Programa Mojubá

Programa que compõe o projeto A Cor da Cultura, Mojubá traz vídeos que tratam de temáticas vinculadas ao patrimônio cultural afrodescendente. Os filmes retratam expressões culturais populares criadas a partir da herança africana e, que atualmente, constituem a identidade nacional brasileira. Descrevendo a importância de ritos, festas e tradições, as temáticas tratam ainda de aspectos como a culinária e a religiosidade. Na sequência há a listagem dos vídeos da série que dialogam com PCI afrodescendente:

- Origens
- Fé
- Meio Ambiente e Saúde
- Influências
- Literatura e Oralidade
- Quilombos
- Comunidades e Festas
- Beleza
- Ciência e Tecnologia
- Tradição Oral
- Famílias

Praticamente todos os vídeos estão relacionados elementos culturais articulados ao PCI afrodescendente. O vídeo "Origens", por exemplo, apresenta uma narrativa baseada na mitologia africana para explicar especificidade das manifestações culturais afro-brasileiras. Os vídeos produzidos são distribuídos em instituições de educação, ONGs (Organizações não-governamentais) em todo o Brasil. Além disso, os episódios são veiculados pelo Canal Futura, um dos parceiros do projeto.

Programa Livros Animados

Pretende incentivar a leitura e difundir entre crianças e educadores de todo o país lendas e contos africanos e afro-brasileiros, bem como a

produção dos principais autores e ilustradores nacionais, por meio de animação da história original e ilustrações dos livros produzidos recentemente. Algumas das temáticas exploradas pelos livros e apresentadas nos programas compõem o conjunto de práticas culturais inseridas no PCI afrodescendente. Essa é a lista de livros que dialogam com PCI afrodescendente:

- Capoeira, Maracatu e Jongo (três livros que compõem a coleção Lembranças Africanas) - Sônia Rosa.
- Reizinho do Congo - Edmilson de Almeida.
- Contos Africanos e Histórias se Espalham pelo Mundo - Rogério Andrade Barbosa.
- Ifá, o Adivinho - Reginaldo Prandi.
- A Botija de Ouro e o Presente de Ossanha - Joel Rufino dos Santos.
- Bruna e a Galinha d'Angola - Gercilga de Almeida.
- Berimbau - Raquel Coelho.

Essas ações, de forma ampla, contribuem para difusão e promoção da cultura imaterial afrodescendente nos meios de comunicação e em instituições de educação formal e não-formal no país. Os programas exploram essa temática de forma articulada aos processos históricos que caracterizam a trajetória da população afrodescendente no Brasil[23].

- **Projeto Dia Nacional do Samba - Patrimônio da Humanidade**

O projeto de valorização do samba como Patrimônio Cultural Nacional foi lançado em 2004 e é resultado da parceria entre SEPPIR, Iphan e Centro Cultural Cartola[24] . O objetivo do projeto é ampliar o conhecimento sobre o Samba por meio de ampla pesquisa documental.

23 Informações mais detalhadas podem ser obtidas no domínio www.acordacultura.org.br

24 O Centro Cultural Cartola é uma organização sem fins lucrativos que trabalha no desenvolvimento social e cultural da comunidade onde se insere, atuando na preservação da memória e das tradições culturais brasileiras. Fundada com base na obra do sambista Agenor Miranda, conhecido como Cartola.

A primeira etapa do projeto realizará um trabalho de campo, colhendo relatos e histórias sobre o Samba, seus representantes e suas diferentes manifestações. O material recolhido e produto das pesquisas serão utilizados na confecção de material didático paras escolas (vídeos, CDs e exposições) contribuindo para difusão do conhecimento sobre essa expressão cultural imaterial afrodescendente.

Além disso, a SEPPIR incentiva projetos e pesquisas que visem a salvaguarda do Samba enquanto um bem cultural que integra o PCI brasileiro.

Outras ações e projetos relacionados ao PCI afrodescendente e/ou aos detentores.

Programa Brasil Quilombola

Os quilombos são fundamentais na história do negro no Brasil e na América Latina. Os quilombos eram comunidades organizadas por africanos escravizados fugidos como forma de resistência e oposição ao sistema escravista, existiram em todos os territórios onde houve escravidão[25].

Após uma série de contingências que modificaram seus significados, o termo quilombo refere-se, a partir de uma perspectiva histórica e antropológica, a comunidades afro-brasileiras que se auto-identificam como "quilombolas" e ocupam territórios habitados desde tempos remotos pelos seus ancestrais. As comunidades quilombolas preservam modos de viver e hábitos culturais próprios e articulados à memória ancestral africana e estão espalhadas pelo território nacional. É a Fundação Cultural Palmares, por meio de seu Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-brasileiro, que realiza a certificação das comunidades quilombolas e as auxilia regularização da posse da terra, junto aos outros órgãos responsáveis por essa dinâmica.

As políticas públicas voltadas para essas comunidades negras têm caráter recente e datam da promulgação da carta constitucional de

25 Formados em vários pontos das Américas, as comunidades de negros fugidos são chamadas de Quilombos, no Brasil; de Cumbes, na Venezuela; de Palenques, na Colômbia; e de Cimarronaje, no Caribe espanhol; Ver, Gomes, 2006b.

1988[26]. Nesse período, com a atuação de políticos, intelectuais e, principalmente, dos movimentos sociais negros e antirracistas, foram discutidas formas de identificar, mapear e fortalecer as comunidades remanescentes de quilombos por meio de políticas voltadas para posse da terra e para a melhoria das condições de acesso a bens como saúde, educação, emprego e renda.

O Programa Brasil Quilombola foi criado com o objetivo de coordenar ações do governo federal, envolvendo diversos órgãos do governo, no intuito de garantir melhores condições de vida aos grupos remanescentes de quilombos. Ainda que não seja uma ação específica para a salvaguarda do PCI dessas comunidades, ações de sustentabilidade, educação e valorização de expressões culturais podem ser articuladas com as discussões realizadas no campo do patrimônio imaterial e contribuir positivamente sobre as formas de produção e reprodução dos bens culturais de natureza imaterial.

À grosso modo, o Programa Brasil Quilombola é um conjunto de ações do Governo Federal direcionadas para comunidades remanescentes de quilombos. As metas e recursos do programa envolvem 23 ministérios e órgãos federais e possuem como objetivos principais a garantia de acesso à terra; ações de saúde e educação; a melhoria das condições de existência das famílias quilombolas por meio de programas sociais e a preservação e promoção das manifestações culturais quilombolas.

Diversidade Cultural

A SEPPIR realiza ações de combate à intolerância religiosa por meio do apoio à publicações e da realização de eventos voltados para conscientização e combate a todo tipo de preconceito que atente contra a liberdade religiosa, exemplo dessas ações foi a realização do "Seminário Nacional sobre a Proteção à Liberdade Religiosa", realizado no Rio de Janeiro entre os dias 30 de setembro e 01 de outubro de 2009.

26 Ver linha do tempo p. 12.

Ações com Comunidades de Terreiros

Num âmbito próximo à questão da diversidade acima apontada, a SEPPIR desenvolve ações voltadas para as comunidades-terreiro[27], por meio de sua Secretaria de Políticas Para Comunidades Tradicionais. No ano de 2010, a SEPPIR realizou as seguintes ações relacionadas a essas comunidades:

- Mapeamento de Espaços de Religiões de Matriz Africana: A ação desenvolvida em parceria com Ministério do Desenvolvimento Social contemplou os estados de Minas Gerais, Pernambuco, Rio Grande do Sul e Pará. Também apoiaram a realização do inventário dos locais de culto no Rio de Janeiro, Distrito Federal e entorno, executado pelo Iphan.. Na Bahia, em parceria com a Secretaria de Promoção da Igualdade, foi realizado o inventário nos Territórios de Identidade do Baixo Sul e Recôncavo Baiano.
- Parceria com a Fundação Cultural Palmares e Iphan para solicitação do reconhecimento dos Clubes Sociais Negros como Patrimônio Imaterial.
- Apoio ao II Encontro Nacional de Clubes Sociais Negros, realizado nos dias 29, 30 e 31 de janeiro de 2010 na cidade de Sabará, em Minas Gerais.

3. Fundação Cultural Palmares - FCP

Criada em 1988, a FCP é considerada uma vitória dos movimentos sociais negros e antirracistas, na medida em que foi criada com intuito de atender as demandas da população negra. O principal objetivo da FCP é a preservação da cultura afro-brasileira de forma ampla, contribuindo para a preservação de sítios históricos, apoio e divulgação de manifestações afro-brasileiras e produzindo documentação e dados históricos sobre a trajetória histórica do negro no Brasil.

27 Comunidades-terreiro referem-se a comunidades formadas em terreiros de candomblé, que estabelecem relações de sociabilidade a partir de aspectos simbólicos relacionados às visões de mundo características da religiosidade afro-brasileira, além disso, preservam formas tradicionais de transmissão de saberes e conhecimentos.

A instituição tem papel fundamental no processo de reconhecimento e regularização de comunidades quilombolas. Auxilia juridicamente as comunidades; produzindo dados e informações sobre os territórios quilombolas, sendo referência nos processos que envolvem os quilombos e as disputas territoriais que, geralmente, envolvem essas comunidades. Realiza, ainda, ações de promoção, divulgação, preservação e pesquisa sobre a cultura afro-brasileira, além de oferecer diversas oficinas de capacitação para várias comunidades negras do país, contribuindo para a ampliação do acesso dos afro-brasileiros a políticas de incentivo à cultura.

A FCP atua de forma importante junto ás comunidades-terreiro por meio de ações de apoio e incentivo, promovendo oficinas de trocas de saberes, de confecção de objetos e artesanatos relacionados ao universo estético das religiões afro-brasileiras e promove eventos e seminários para discussão sobre intolerância religiosa e combate ao racismo.

Como a atuação da FCP é extremamente ampla, as ações da instituição não se voltam especificamente para os bens culturais de natureza imaterial. São executadas dentro da linha de ação do Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-brasileiro por meio de ações de apoio e incentivo a iniciativas que visem a divulgação, a pesquisa e a transmissão de saberes relacionados ao universo cultural afro-brasileiro. Dessa forma, serão apresentados apenas alguns exemplos de projetos ou programas que trabalharam temáticas relacionadas a expressões e manifestações relacionadas ao PCI afro-brasileiro.

Estratégias Aplicadas

Para ilustrar algumas das ações realizadas pela FCP que estiveram relacionadas ao PCI afrodescedente, foram selecionados alguns projetos, entre 2005 e 2010, que aparecem descritos nos relatórios anuais da instituição. Cabe ressaltar que a abrangência as ações da instituição define iniciativas que atingem de forma indireta os bens imateriais afro- brasileiros, um exemplo interessante seriam as estratégias que atingem as comunidades quilombolas e, por conseguinte, suas formas de expressão cultural.

- Projeto: Pesquisa e inventário do Samba Carioca - Participação da FCP na abertura da Exposição “Simplesmente Cartola” e celebração do Convênio entre IPHAN e FCP, para desenvolvimento do projeto de pesquisa e inventário do Samba Carioca, com foco nas velhas guardas das escolas de samba, concessão de diárias e passagens, RJ.
- Projeto: Viva às Rodas de Samba. Resguardando o patrimônio e a memória dos quilombos urbanos da zona sul carioca.
- Projeto: Samba - Uma Produção Cultural Negra Descrição: Registro das práticas simbólicas das comunidades de samba no Rio de Janeiro.
- Projeto: “Oficina Adereços dos Orixás”: Realizar oficina de bordados, destinada aos jovens e mulheres afro-descendentes, por meio da consolidação dos processos de capacitação, de produção e de comercialização de produtos necessários à liturgia das religiões afro-brasileiras.
- Projeto: Saber Fazer - Valor da Cultura Afro: Preservação dos saberes e fazeres dos bordados, da culinária e do artesanato das comunidades remanescentes de quilombos e de comunidades de terreiro localizadas nos estados de Goiás, Minas Gerais e Alagoas. O projeto também realiza o Encontro da irmandade 13 de maio, preservando esta manifestação cultural que há mais de 200 anos vem sendo realizada na cidade de Goiânia.
- Projeto Festival Cara e Cultura Negra 2008, em Brasília, referência de comemorações do “Dia Nacional da Consciência Negra”, Foram realizadas exposições temáticas, onde foram apresentadas algumas das principais marcas da cultura afro-brasileira, por meio de mostras fotográficas, shows, oficinas, desfile de moda, mostra educativa e circuito gastronômico.
- Projeto Resgatando a Memória e o Patrimônio Imaterial de Matriz Africana de Belo Horizonte da Fundação Centro de Referência da Cultura Negra do Estado de Minas Gerais.

- Projeto Resgate dos orixás apresentado pela Sociedade Religiosa Ilê Oxum Axé Opô Afonja Oni Xango com o objetivo de ofertar informações sobre os Orixás e o significado de suas vestimentas, orientações para a confecção dessas roupas, bem como a importância desses Orixás para a cultura afro-brasileira.
- Projeto "orquestra de Berimbau" do Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e de Tradições com o objetivo de resgate e preservação da música afro- brasileira.
- Mapeamento das casas de tradições culturais da religião afro -brasileira, sendo: umbanda, jurema, candomblé, caboclo, dentre outras denominações dos terreiros em Recife. Esse mapeamento garantirá a visibilidade dos terreiros/casas, os trabalhos desenvolvidos junto á comunidade local e também a implementação de políticas públicas, junto aos órgãos de governo.
- Preservação e Resgate e registro do Patrimônio Imaterial das Comunidades Quilombolas do Estado do Maranhão: resgate, a valorização, o reconhecimento da música, história e memória dos quilombos de 66 comunidades de 07 municípios do Estado do Maranhão, por meio do projeto "Quilombos Brasil: Música, História e Memória - Primeira Etapa."
- Fortalecimento e Divulgação da memória imaterial da Cultura das Comunidades Quilombolas: oficinas culturais que visem valorizar as manifestações tradicionais expressadas através da música, dança, produção de artesanato, culinária tradicional
- das comunidades remanescentes de quilombos e afrodescendentes de Patos de Minas/MG.

4. Resenhas

Linguagem, expressões idiomáticas, visões de mundo e manifestações orais (mitos, contos e lendas)

Elementos como mitos, linguagem e visões de mundo são de difícil definição se comparados às categorias que orientam a identificação do patrimônio imaterial no Brasil. Muitas manifestações são constituídas por esses elementos, de forma isolada ou em conjunto, o que dificulta uma descrição específica dessas expressões culturais apartada de um contexto simbólico mais amplo. Esta resenha apresenta, portanto, dados mais genéricos relacionados aos estudos das línguas e das manifestações orais afro-brasileiras, ressaltando que estas expressões dialogam com praticamente todas as categorias de bens culturais imateriais definidas pelo Decreto n° 3.551/2000.

Os africanos escravizados trazidos para o Brasil tiveram papel fundamental na formação linguística do país. A linguagem popular e várias palavras utilizadas no cotidiano possuem características de línguas africanas que foram, por tempo limitado, faladas no Brasil. De acordo com Yeda Pessoa (2006) as línguas africanas com maior número de falantes no Brasil eram aquelas pertencentes ao tronco linguístico banto. Línguas como o quicongo, quimbundo e umbundo, serão fundamentais no processo de modificação da língua portuguesa e na consolidação de formas de falar muito específicas em solo brasileiro. O grande contingente populacional negro definiu uma profunda influência das línguas africanas em aspectos como semântica, pronúncia e vocabulário e diversas palavras africanas foram incorporadas à língua portuguesa (jiló, samba, fubá, mocotó, dentre uma infinidade de outras, são exemplos).

A partir do estabelecimento da escravidão, se desenvolveram falares afro- brasileiros que operacionalizaram a comunicação entre portugueses, brasileiros, indígenas e africanos escravizados. Com o aprofundamento da miscigenação entre as diferentes matrizes linguísticas, as línguas africanas foram sendo reduzidas a espaços restritos ou se preservaram na forma de línguas rituais, isto é, se mantiveram como

instrumento de articulação com a esfera do sagrado. As línguas africanas utilizadas de forma ritualística funcionam como veículo de expressão de cânticos, saudações e nome dos iniciados (PETTER, 2010). O aprendizado da língua está ligado ao avanço do indivíduo dentro da religião, na medida em que isso implica na apropriação do instrumental oral e narrativo que compõem o universo religioso. A importância da oralidade, marca de muitas civilizações africanas, se converte no Brasil em fator de coesão dos grupos e comunidades afro- brasileiras.

Cabe ressaltar a existência de comunidades negras rurais que conservaram uma modalidade específica de linguagem. A comunidade de Cafundó, localizada em São Paulo, e a de Tabatinga, no estado de Minas Gerais, destacam-se pelo uso de um vocabulário de origem africana e alguns pesquisadores[28] já se debruçaram sobre o estudo dessas línguas. Outras situações semelhantes foram identificadas nas localidades de Milho Verde, Capela Nova e Patrocínio, em Minas Gerais. Ainda assim, há uma carência de informações sobre as modalidades linguísticas utilizadas em comunidades negras espalhadas pelo país.

As informações sistematizadas sobre a permanência de modos de falar oriundos dos sistemas semânticos e sintáticos de matrizes africanas são reduzidas e/ou pouco difundidas. Um elemento importante que pode contribuir para modificação desse quadro é o Inventário Nacional de Diversidade Linguística, um instrumento que pode auxiliar no mapeamento das línguas afro-brasileiras. A metodologia está em teste e serve como ferramenta na realização projetos-piloto, como por exemplo, o Inventário Etnolínguístico de comunidades afro-brasileiras nos estados do Pará e Minas Gerais, realizado por meio de parceria entre Iphan e Universidade de São Paulo.

Muitos aspectos do universo cultural afrodescendente estão presentes em narrativas e contos populares. Lendas como A morte de Zumbi, Negrinho do Pastoreio e Chico Rei, retratam experiências vivenciadas no período escravista e possuem articulação com elementos simbólicos do universo cultural afrodescendente. Desde a descrição da saga de personagens negros, as narrativas passam por lendas sobre seres imaginários chegando até os mitos de origem das divindades afro-brasileiras.

28 VOGT e FRY, 1996; QUEIROZ, 1998 e PETTER, 2010.

Esses aspectos foram introduzidos em contos populares e cantigas que, difundidas em várias regiões do Brasil, adquiriram ao longo do tempo marcas e significados específicos.

As expressões orais e tradições narrativas aparecem como forma de rememorar a África distante e são fundamentais na criação de histórias, canções e contos que ressaltam essa ancestralidade africana. Toadas de Congo, pontos de Jongo e corridos de Capoeira são formas cantadas de narrar contos e histórias que remontam a essa ancestralidade. Existem registros em todas as regiões do país de manifestações orais relacionados ao PCI afrodescendente e as narrativas aparecem como representações de dinâmicas históricas vivenciadas pelos afro-brasileiros[29]. A tradição oral, modalidade específica de interagir com o mundo e com o conhecimento, é um aspecto que caracteriza as comunidades negras e que permite a transmissão continuada das histórias, mitos e lendas afro-brasileiras.

Ritos e festividades

O patrimônio cultural afro-brasileiro é formado por um conjunto de bens materiais e imateriais construídos a partir da relação com a memória ancestral africana. Os ritos e as festividades afro-brasileiras aparecem como formas de rememorar o continente negro e as expressões marcadas pelos ritmos e pela musicalidade africana fundamentam as celebrações, festas e as performances dispersas pelo território nacional. Esses bens culturais, em geral, podem inseridos tanto na categoria das Celebrações, quanto das Formas de Expressão, já que além de representarem a vivência coletiva em diversos campos da vida social, se realizam por meio de manifestações cênicas e lúdicas com diferentes significados.

As festividades afro-brasileiras estão relacionadas, historicamente, à necessidade de consolidação de laços de solidariedade entre os africanos escravizados e seus descendentes. Entre as populações rurais ou urbanas, variadas formas de expressão se consolidaram como modalidades importantes de transmissão de conhecimentos e valores, fun-

29 O Folclorista Luís da Câmara Cascudo (2001), em longa trajetória de pesquisa sobre as culturas populares, fornece informações importantes sobre algumas lendas e contos afro-brasileiros.

cionando também como elemento de coesão das comunidades negras. Mesmo em situação de subalternidade, os afro-brasileiros criaram espaços de sociabilidade que contribuíram para a continuidade de seus costumes, canções, rituais e modos de fazer.

Uma das maiores festas populares do país, o carnaval, tem sua origem no início do século XX com o surgimento de escolas de samba formadas pelas populações negras da cidade do Rio de Janeiro. Inicialmente considerada "baderna" de negros, a festividade foi crescendo em função da inserção de outros grupos sociais e foi elevada a marca fundamental da identidade brasileira. No caso de Pernambuco, os maracatus desfilam pelas cidades apresentando no cortejo personagens e elementos do universo cultural afro- brasileiro, como por exemplo, a calunga[30] e outros aspectos simbólicos ligados à religiosidade afro-brasileira.

Em regiões como Goiás, Minas Gerais e São Paulo as festividades em homenagem a São Benedito, Nossa Senhora do Rosário e Santa Ifigênia remontam às irmandades afro- católicas que datam do século XVII. Destacam-se nesse contexto, as festas de coroação dos reis negros ou congadas, que trazem em seus cortejos uma realeza negra que desfila ao som de instrumentos e cânticos afro-brasileiros [31]. Um aspecto fundamental nessas dessas dinâmicas é a musicalidade. A musicalidade africana é elemento essencial na formação cultura brasileira, de forma ampla, e nas manifestações afro-brasileiras de forma específica. A rítmica expressiva dos tambores está presente em diversas expressões culturais e marcam de forma contundente a riqueza e a complexidade de diferentes expressões grupos e, além disso é por meio do som dos tambores que se viabiliza o diálogo com o sagrado nas diversas manifestações lúdicas ou rituais

Em linhas gerais, as festas afro-brasileiras se caracterizam pelas especificidades em aspectos como o gestual, a dança, geralmente em círculo, os movimentos do corpo, as canções e a poética relacionada a uma experiência compartilhada pelos afrodescendentes. Em cada região do país essas expressões possuem contornos próprios e denominam de

30 A Calunga representa o axé dos antepassados nos grupos de maracatu e se relaciona a um possível culto realizado pelos povos ambundos, em Angola.

31 Ver Souza (2002).

formas diferenciadas suas práticas culturais e religiosas. Há uma articulação entre as esferas do sagrado e do profano, o que define uma visão de mundo que não considera as instâncias da vida sociocultural de forma isolada, mas em intenso diálogo.

As religiões de matriz africana, por exemplo, se formaram em diferentes regiões do país com diferentes ritos e denominações: candomblé na Bahia, Tambor de Mina no Maranhão e Pará; Batuque no Rio Grande do Sul[32]. Perseguidas até meados do século XX, a religiosidade afro-brasileira fundamenta uma série de ritos e festividades, além de tornar públicos alguns de seus rituais de devoção. Aqui também, a música produzida pelos instrumentos de percussão é elemento fundamental. Como uma forma de acessar o mundo do sagrado, os cânticos acompanhados pelos tambores sagrados (Rum, Rumpi e lê) marcam fortemente os cultos afro-brasileiros e definem a importância da musicalidade como aspecto fundamental nos ritos e tradições religiosas.

Cabe ressaltar, ainda, que a musicalidade afro-brasileira transita e está presente em várias dimensões das expressões culturais e caracterizam boa parte dos bens culturais afro- brasileiros que já foram registrados. Essa complexidade marca as dinâmicas culturais afrodescendentes e dificultam a elaboração de um retrato mais aprofundado das festividades, que em casos como o do Bumba-meu-boi, convertem-se em verdadeiros complexos culturais.

Técnicas e instrumentos

muitos africanos desembarcados no Brasil eram detentores de habilidades técnicas bem apuradas. Vinham para o trabalho no campo e nas vilas, mas realizavam também trabalhos domésticos. Mas para além do trabalho braçal, algumas atividades exigiam certa habilidade técnica e eram realizadas pelos "negros de ofício", oficiais preparados que realizavam trabalhos como alfaiates, tecelões, escultores e pintores. Esses saberes e suas respectivas técnicas foram se preservando no decorrer do tempo em função de modalidades específicas de transmissão desses conhecimentos. No Brasil, em geral, as técnicas e os instrumentos

32 Ver Prandi (1996).

integram a categoria dos Saberes. O Livro de Registro dos Saberes, já que agrega os variados modos de fazer que caracterizam as diversas comunidades no país, pode ser a categoria que mais se aproxima da ideia de técnicas e instrumentos.

Em importante levantamento sobre a contribuição artística e histórica do negro para o Brasil (ARAÚJO, 1988) pode-se observar dados que ilustram a influência de tendências estéticas e técnicas que foram consolidadas no Brasil a partir das habilidades trazida por africanos escravizados. Técnicas de escultura em madeira, manifestações plásticas apresentadas em objetos de barro, pedras e conchas possuem marcas da presença africana e refletem a dinâmica de técnicas artesanais que se mantiveram em uso por meio da transmissão dos saberes através das gerações. Um exemplo disso pode ser a cerâmica produzida artesanalmente em diversas comunidades quilombolas espalhadas pelas regiões do país[33] e a arte carranqueira produzida na região do médio São Francisco[34].

Os ofícios e saberes tradicionais relacionados às comunidades afrodescendentes estão espalhados pelo Brasil e se relacionam a diferentes áreas: mestres que confeccionam instrumentos como a viola machete, os diversos tipos de tambores, os berimbaus, os atabaques e outros instrumentos presentes nas formas de expressão e festividades afro-brasileiras; Técnicas de produção do artesanato, como os bordados, trançados e louças; modos de fazer relacionados a práticas rituais ou festivas (enfeites, máscaras tecidos e panos da costa); mestres e mestras de ofícios tradicionais, como benzedeiras, santeiros, rendeiras e artesãos que trabalham com fibras vegetais e demais recursos naturais; Lideranças religiosas que detém conhecimentos, sobre plantas e remédios naturais, adquiridos por meio da aprendizagem dentro comunidades as quais se vinculam; ofícios relacionados à culinária e à transmissão de saberes que contribuem para manutenção de uma infinidade de práticas culturais.

Nesse universo de conhecimentos populares de origem africana, destacam-se dois bens culturais reconhecidos como PCI do Brasil: Ofício

33 Ver descrição da produção dos pólos de artesanato do Promoart na página 33.

34 Ver Pardal (1998).

das Baianas de Acarajé e o Ofício dos Mestres de Capoeira. O Ofício das Baianas de acarajé, registrado nos Livro de Saberes, é uma prática cultural que compõem o legado ancestral africano e, ao mesmo tempo, é fonte de renda para muitas mulheres e homens em várias regiões do Brasil. Por meio da venda do acarajé[35], as baianas tornam públicos os cardápios sagrados, geralmente desenvolvidos nos terreiros e, além disso, preservam receituários ancestrais africanos (IPHAN, 2007).

O Ofício dos Mestres Capoeira, registrado em 2008, é representativo de uma das expressões culturais afrodescendentes mais difundidas pelo Brasil e pelo mundo. A transmissão dos saberes da Capoeira se dá a partir de uma relação entre mestre e discípulos, guardando elementos que remontam às modalidades de repasse de saberes originários dos povos bantos, além de ressaltar aspectos simbólicos relacionados à experiência histórica afro-brasileira. Um dos aspectos mais relevantes na salvaguarda desse bem é a valorização dos mestres. Já que é estratégia que pode contribuir para a continuidade da transmissão dos valores e saberes da capoeira, além de promover a melhoria das condições de repasse dos referidos conhecimentos. Uma das ações realizadas no âmbito do Pró-Capoeira - Programa de Salvaguarda e Incentivo à Capoeira - foi o edital de premiação Viva Meu Mestre, como forma de reconhecimento e valorização do trabalho dos mestres em junto à Capoeira.

Principais pesquisadores do PCI afrodescendente

O Patrimônio Imaterial é um campo de estudos recente no Brasil e no mundo. O pioneirismo do Brasil na formulação de estratégias de salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial tem contribuído para a ampliação de pesquisas e estudos relacionados à temática. No âmbito do Iphan, algumas iniciativas[36] promovem e apoiam a produção de conhecimento sobre diversas expressões culturais que integram o universo cultural afro- brasileiro. Além disso, pesquisadores, estudan-

35 Bolinho de feijão fradinho temperado com sal, cebola e gengibre, frito em azeite de dendê. É comida votiva, oferecida ao orixá Xangô e sua esposa Iansã.

36 Prêmio Manuel Diegues Jr; Concurso Sílvio Romero e PEP - Programa de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do Departamento de Articulação e Fomento do Iphan.

tes e membros de instituições públicas e privadas, organizações não--governamentais também estão entre os principais pesquisadores.

No caso do PCI afrodescendente as pesquisas se inserem nos estudos mais amplos da cultura afro-brasileira. Estudos em nível de mestrado e doutorado são realizados em diversos departamentos e em núcleos de estudos como os NEAB - Núcleo de Estudos Afro-brasileiros - em várias universidades do país. Como seria um trabalho exaustivo mapear o quantitativo de trabalhos realizados sobre o PCI afrodescendente e, não havia tempo hábil para tal exercício, indicamos alguns núcleos de pesquisa que tratam da temática como objeto de investigação científica (ver Anexo III).

Foram mapeadas universidades estaduais e federais de alguns estados e foram identificados núcleos de estudos que apresentam entre seus eixos de pesquisa, temáticas relacionadas ao PCI afrodescendente. As temáticas exploradas vão desde a religiosidade afro-brasileira, passando pela preservação da memória por meio da valorização do patrimônio afro-brasileiro, chegando até a importância da cultura negra para discussão das relações raciais no Brasil.

Um projeto regional de salvaguarda do PCI afrodescendente

Considerações iniciais

A salvaguarda do PCI afro-brasileiro, como já ressaltado, é realizada no âmbito da política federal de salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial. Os elementos culturais de matriz africana adquirem maior visibilidade a partir da instituição do instrumento jurídico do Registro, dado o quantitativo de bens imateriais afro-brasileiros já registrados.

Além das expressões culturais que podem ser imediatamente identificadas como representativas do universo cultural afro-brasileiro, existem inúmeras manifestações que possuem características que indicam níveis diferenciados de influência negra em seus processos de formação. O grande contingente populacional afro-brasileiro disperso pelo território nacional e a diversidade das formas de sociabilidade revelam

as complexidades e os desafios da organização da salvaguarda desse patrimônio no Brasil.

Os instrumentos que operacionalizam a salvaguarda do PCI imaterial, de forma ampla, são colocados em prática, em cada caso, a partir das necessidades e demandas apresentadas pelos portadores e demais grupos envolvidos com os bens culturais. Ainda que a situação do Brasil no que se refere à identificação e reconhecimento do patrimônio imaterial afro-brasileiro tenha ganhado novo impulso nos últimos anos, as dimensões desse patrimônio e suas especificidades em cada região do país são aspectos que precisam ser ressaltados de forma mais efetiva nos trabalhos de pesquisa, inclusive, por meio de elaboração de categorias que indiquem de forma objetiva a origem e/ou os níveis de inserção das manifestações culturais no universo cultural afro-brasileiro. Nesse sentido, os instrumentos de conhecimento como Mapeamentos documentais e inventários são especialmente importantes para a identificação do PCI Afro-brasileiro e para a produção de conhecimento que, mais tarde, pode subsidiar eventuais processos de reconhecimento e incentivo.

Desafios e Possibilidades

Um elemento característico não só na salvaguarda do PCI afro-brasileiro, mas também entre outros portadores de PCI, é a dificuldade de mobilização imediata de algumas comunidades portadoras[37]. Ainda que seja aspecto fundamental para encaminhamento da salvaguarda dos bens imateriais, existem conflitos em questões como representatividade, interesse ou mesmo ausência de capacitação técnica para efetiva inserção dos portadores na elaboração da política. No caso dos bens de origem negra registrados, os exemplos mais interessantes são aqueles em que as comunidades efetivamente participaram do processo de salvaguarda, se apropriando dos conceitos e dos procedimentos necessários a execução da política. Dois exemplos são emblemáticos nesse sentido: O Jongo no Sudeste e o Samba de Roda no Recôncavo baiano.

37 Podemos citar como exemplo as dificuldades de mobilização das baianas de acarajé e as questões que envolvem a representatividade do grupo junto a outras instâncias envolvidas na salvaguarda do Ofício das Baianas de Acarajé.

Forma de expressão afro-brasileira representativa das formas de sociabilidade consolidadas por africanos escravizados, o Jongo no Sudeste foi registrado como Patrimônio Cultural do Brasil em 2005. Os diferentes grupos de Jongo estavam inseridos em um contexto complexo e possuíam níveis de organização diferenciados, além de conviverem com uma série de tensões relacionadas à contingências como questões étnico- raciais, de classe e representação e desvalorização de suas expressões. Depois de identificadas as principais ações que deveriam ser realizadas e, em função da ampla mobilização das bases sociais, foi possível a implantação do Pontão de Cultura do Jongo em 2007 gerido pela Universidade Federal Fluminense- UFF- e ampliação da rede de grupos inseridos nas discussões da Salvaguarda desse bem cultural.

Houve um aumento significativo no intercâmbio entre grupos de vários municípios e o fortalecimento das comunidades jongueiras por conta da aprovação em editais e das ações de transmissão de saberes e capacitação das lideranças. Um dos elementos que possibilitaram o avanço da salvaguarda do Jongo no Sudeste foi a ampla mobilização das bases sociais e sua efetiva participação na elaboração e gestão da política[38].

O caso do Samba de Roda é similar ao do Jongo em função da ampla mobilização das bases sociais. Registrado em 2004, a salvaguarda do referido bem tem como característica básica a articulação e o diálogo estabelecido entre os diversos interlocutores e os portadores, o que possibilitou a aproximação entre os grupos de diferentes municípios e a construção coletiva da política desde o início. Apesar de dificuldades e conflitos que caracterizam o contexto de formulação da salvaguarda de bens de natureza imaterial, foi possível a criação da Associação dos Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahia - ASSEBA -e a implementação do Pontão de Cultura em 2007. Na ASSEBA funciona um Centro de Referência do Samba de Roda, espaço importante onde são realizadas atividades relacionadas à documentação, oficinas, produção de filmes, discos e oficinas de repasse de saberes financiados por diver-

38 As informações relacionadas à avaliação da salvaguarda foram retiradas do documento "Avaliação Preliminar da Política de Salvaguarda de Bens Registrados 2002-2010" produzido no âmbito do DPI de autoria de Letícia Costa Rodrigues Vianna e Morena Roberto Levy Salama.

sas instituições. A salvaguarda do Samba de Roda, realizada a partir da ampliação das redes em diferentes municípios, pode ser considerado um exemplo de empoderamento e fortalecimento das comunidades portadoras a partir da inserção das mesmas na construção da política de salvaguarda.

Já a salvaguarda o Ofício das Baianas de Acarajé possui uma trajetória mais um pouco diferente. Registrado como patrimônio cultural em 2005, o ofício foi alvo de ações de salvaguarda ainda na fase de registro. Ainda que tenha sido resultado de uma articulação entre diferentes entidades, entre elas a Associação das Baianas de Acarajé, Mingau, Receptivo e Similares do Estado da Bahia - ABAM, a mobilização das bases sociais não teve o alcance necessário para consolidação de estratégias mais efetivas para a salvaguarda. As ações realizadas atualmente são muito similares as que foram executadas na instrução do processo de reconhecimento do bem. Com muitas dificuldades, inclusive de gerenciamento, é implantado o Pontão de Cultura em 2008 com objetivo de organizar o espaço do "Memorial da Baiana", que deveria se tornar um centro de referência, além de abrigar exposições e oferecer oficinas de capacitação e de repasse de saberes.

A salvaguarda do Ofício das baianas enfrenta desafios como os baixos níveis de mobilização das bases sociais e de apropriação da política por parte dos gestores do pontão, no caso a ABAM. Atualmente estão reformulando os fundamentos do processo da salvaguarda a partir de uma articulação nacional, numa tentativa de alargar as bases sociais e fortalecer esse segmento de forma mais ampla. Além disso, trabalham na elaboração de um Plano de salvaguarda e na consolidação de parcerias com diferentes interlocutores nos níveis federal e estadual. Cabe ressaltar a realização de ciclos de formação e seminários envolvendo as baianas de acarajé de diferentes regiões do país. Ainda que o número de participantes esteja abaixo das expectativas dos organizadores e que apresentem problemas na definição de temas e dinâmicas realizadas, são iniciativas importantes.

Esses exemplos indicam a complexidade da execução da política nacional de salvaguarda de bens imateriais. Além disso, aspectos de caráter mais geral como a desarticulação entre as instituições que poderiam

compartilhar experiências e atuar de forma colaborativa é um aspecto que incide negativamente sobre a salvaguarda do PCI afro-brasileiro. È fundamental que cada instância de governo tenha seus papéis definidos e comprometimento na realização das ações e iniciativas de sua competência e que ocorra a colaboração entre as diferentes instâncias de governo: federal, estadual e municipal.

Outro aspecto que merece destaque é a necessidade de articulação entre as diretrizes e princípios da política federal de salvaguarda do PCI afro-brasileiro e as discussões sobre as relações étnico-raciais no Brasil. Se as ações de salvaguarda são realizadas a partir de uma perspectiva ampla que visa o desenvolvimento das comunidades portadoras, é necessário ressaltar quais elementos definem ou condicionam as comunidades a situações de subalternidade. No caso dos afro-brasileiros, que possuem índices significativos de vulnerabilidade social, é imprescindível a reflexão sobre os impactos do racismo e do preconceito racial na composição desse quadro.

Aspectos de caráter mais amplo como a heterogeneidade das práticas e dos grupos portadores de PCI afrodescendente, as especificidades do contexto local de cada bem e a natureza participativa da política federal de salvaguarda constituem desafios importantes no encaminhamento da política. A abrangência das ações também é um elemento que deve ser considerado, já que depende das demandas apresentadas pelo bem cultural em questão. Um grande desafio enfrentado atualmente pelo DPI é a consolidação da salvaguarda da Capoeira, já que o espaço de ocorrência dessa manifestação é em todo território nacional. A mobilização das bases sociais, nesse caso, é um dos grandes desafios para a implementação da salvaguarda propriamente dita.

É importante que os processos de reconhecimento do PCI afro-brasileiro como representativo da cultura nacional sejam entendidos como decorrências da trajetória das ações de combate ao racismo e de valorização da contribuição cultural da população negra.

Indicamos, ainda, que a política federal de patrimônio imaterial é um processo em construção, principalmente porque inaugura uma nova modalidade de política pública e um nível diferenciado de diálogo entre o Estado e a sociedade civil. Um processo que caminha,

mas que possui dificuldades inclusive em função desse aprendizado que sugerido pela elaboração de uma política participativa e de empoderamento das comunidades detentoras.

Recomendações para um Projeto Regional

A elaboração de um projeto regional é um desafio grandioso. A situação das comunidades afrodescendentes, as diferentes abordagens e estratégias utilizadas na salvaguarda e as distinções conceituais aparecem como aspectos que precisam ser longamente discutidos.

Como o trato do patrimônio imaterial afrodescendente é realizado dentro da política realizada para todos os bens culturais de natureza imaterial, as sugestões e indicações para elaboração de um projeto regional são de caráter mais amplo. Um dos aspectos mais importantes é reflexão e consolidação de conceitos e referenciais teóricos que sejam utilizados por todos os países-membros. Isso viabilizaria a produção de elementos de comparação acerca do conhecimento produzido e um nível de integração que possibilitaria a implantação de políticas públicas articuladas. Para isso também é muito importante levar em consideração os contextos e possibilidades de cada país, assim como as políticas por eles já implantadas, de modo que se possa propor ações e cronogramas viáveis e coerentes com as possibilidades de execução.

A participação das comunidades detentoras na formulação e implementação da salvaguarda de seus bens culturais é fundamental. É uma forma de promover a autonomia dos grupos e um meio de incentivar a criação de instâncias de gestão coletiva dos bens culturais. Nesse contexto, a capacitação e treinamento dos portadores são fundamentais na construção de uma salvaguarda que priorize a participação efetiva e democrática das comunidades na construção da política pública.

Outro elemento importante refere-se à elaboração de formas práticas de compartilhamento de informações entre os países. Como exemplo, a criação de banco de dados e elaboração de agenda comum que possibilite o acompanhamento de projetos e eventuais discussões com base nas ações e experiências realizadas.

De todo modo, os diagnósticos realizados de cada país devem ser referências fundamentais na elaboração de estratégias comuns e de uma política integrada.

Referências bibliográficas

ANJOS, Rafael Sanzio dos.

Cartografia e Cultura: Territórios dos Remanescentes de Quilombos no Brasil. Texto apresentado no VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra 16,17 e 18 de Setembro de 2004.

ARAÚJO, Emanoel (Org.).

A Mão Afro-brasileira - O significado da contribuição artística e histórica. São Paulo: Tenenge, 1988.

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura.

Centro de Educação à distância. Educação Africanidades Brasil. Brasília: Ed. UNB, 2006.

CAMARA CASCUDO, Luís da.

Lendas Brasileiras. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

Made in Africa. São Paulo: Global Editora, 2001.

Geografia dos Mitos Brasileiros. São Paulo: Ed. Global, 2002.

FONSECA, Maria Cecília Londres.

Da Modernização à Participação: A política Federal de preservação nos 70 e 80. Cidadania, Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n° 24, 1996.

GOMES, Flávio.

História e Historiografia da Escravidão no Brasil: Identidades, caminhos e percursos. Módulo Educação Africanidades Brasil, Brasília: Universidade de Brasília, 2006a.

Quilombos e Mocambos: camponeses negros e a experiência do protesto coletivo no Brasil Escravista. Módulo Educação Africanidades Brasil, Brasília: Universidade de Brasília, 2006b.

IBGE.

Estudos Sóciodemográficos e Análises espaciais referentes aos municípios com a existência de Comunidades de Remanescentes de Quilombos: Relatório Técnico Preliminar. Rio de janeiro: IBGE, 2007.

IPHAN.

Os Sambas, as Rodas, os Bumbas, os Meus e os Bois: Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil. Iphan; Brasília, 2ª edição, 2010.

Dossiê Iphan 6:Ofício das Baianas de Acarajé. Iphan: Brasília, 2007.

PARDAL, Paulo.

As Carrancas de Guarany. In: ARAÚJO, Emanuel. (Org.) A mão Afro- brasileira: Significado da Contribuição Artística e Histórica. São Paulo: Tennege, 1988.

PESSOA, Yeda.

Influência das Línguas Africanas no Português Brasileiro. Módulo Educação Africanidades Brasil, Brasília: Universidade de Brasília, 2006.

PETTER, Margarida Maria Taddoni.

Línguas Africanas no Brasil. USP, v. 27/28, p. 6389, 2010.

PETROVICH, Carlos R. & MACHADO, Vanda.

Irê Ayó: Mitos Afro-brasileiros. Salvador: Edufba, 2004.

PRANDI, Reginaldo.

Herdeiras do Axé. São Paulo: Hucitec,1996.

QUEIROZ, Sônia.

Pé Preto no Barro Branco - A língua dos Negros de Tabatinga. Belo Horizonte: Ed. Da UFMG, 1998.

SCHWARCZ, Lilia Moritz.

O Espetáculo das Raças - cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Marina de Mello e.

Reis Negros no Brasil Escravista: história da festa de coroação de Rei do Congo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

África e Brasil Africano. 2ª Ed. São Paulo: Ática, 2007.

VOGT, Carlos & FRY, Peter.
Cafundó: A África no Brasil. SP: Editora da Unicamp, 1996.

Anexo I

Inventários de Referências Culturais Relacionadas ao PCI Afrodescendente

UF	Inventário Nacional de Referências Culturais	Ano de conclusão
BA	Ofício de Baiana de Acarajé	2005
BA	Festa de Santa Bárbara	2005
BA	Município de Rio de Contas.	2005
BA	Rotas da Alforria: Trajetória da população afro- descendente na região de Cachoeira. Identificação das referências culturais ligadas ao sítio histórico e à suas redes de sociabilidade	2007
ES	Comunidades quilombolas do Norte do Espírito Santo	2009
GO	Festas do Rosário e Congadas no Estado de Goiás	
MA	Bumba-Meu-Boi do Maranhão	2004
MA	Município de Alcântara.	2009
MA	Tambor de Crioula do Maranhão: Forma de expressão artística e religiosa de origem africana tradicional na região	2006
PE	Comunidades Quilombolas de Pernambuco	2005
PI	Comunidades Quilombolas de 17 Municípios do Piauí	2007
RJ	Venerável Irmandade de São Benedito de Angra dos Reis	2008
RJ	Matrizes do Samba Carioca	2006
RJ, SP, ES MG	Jongo: Forma de expressão poética, musical e coreográfica praticadas por comunidades na região Sudeste	2005

UF	Inventário Nacional de Referências Culturais	Ano de conclusão
SC	Sertão de Valongo: Região de origem quilombola, habitada por comunidades rurais descendentes de africanos escravizados	2007
SC	Quilombo São Roque em Santa Catarina	2008
RS	Sítio Histórico de Porongos: Local onde ocorreu o episódio histórico do massacre dos lanceiros negros durante a Revolução Farroupilha	2005
AP	Marabaixo do Amapá	Em andamento
PA	Comunidades Quilombolas de Oriximiná	Em andamento
MG	Quilombolas das Famílias Teodoro de Oliveira e Ventura	Em andamento
DF GO	Lugares de Culto de Matriz Africana no DF e Entorno	Em andamento
PE	Ilê Obá Ogunté (Terreiro de Pai Adão)	Em andamento
PI	Tambor de Crioula do Leste da Região dos Cocais	Em andamento
RJ	Umbanda	Em andamento
RJ	Candomblé	E mandamento
SP	Quilombolas do Vale do Rio Ribeira de Iguape	Em andamento

Anexo II

Bens Culturais Imateriais Afrodescendentes Registrados

UF	Bem Registrado	Proponente	Inscrição Livro de Registro
BA	Ofício das Baianas de Acarajé	CNFCP	21/12/2004 Livro de Registro dos Saberes
BA	Samba de Roda do Recôncavo	Iphan/DPI	05/10/2004 Livro de Registro das Formas de Expressão
ES,MG, SP, E, RJ	Jongo no Sudeste	Grupo Cultural Jongo da Serrinha e CNFCP	15/12/2005 Livro de Registro das Formas de Expressão
MA	Tambor de Crioula	Prefeitura de São Luís/MA	20/11/2007 Livro de Registro das Formas de Expressão
RJ	Matrizes do Samba Carioca: partido alto, samba de terreiro e samba-enredo.	Associação das Escolas de Samba do Rio de Janeiro	20/11/2007 Livro de Registro das Formas de Expressão
Nacional	Roda de Capoeira	Iphan/DPI	21/10/2008 Livro de Registro das Formas de Expressão
MA	Complexo do Bumba-meu-boi no Maranhão	Iphan/DPI	30/08/2011 Livro de Registro das Celebrações
Nacional	Ofício dos Mestres de Capoeira	Iphan/DPI	21/10/2008 Livro de Registro de Saberes

Bens Culturais Imateriais Afrodescendentes em processo de Registro

UF	Bem Cultural em processo de Registro
PE	Caboclinho, Cavalo-Marinho, Maracatu Nação e Maracatu Rural.
MG	Congadas de Minas Gerais.
BA	Festa de Nosso Senhor do Bonfim.

Anexo III

Grupos de Pesquisa Sobre o Patrimônio Cultural Imaterial Afrodescendente

Bahia

Universidade do Estado da Bahia - UNEB

Núcleo das Tradições Orais e Patrimônio Imaterial - NUTOPIA

http://proj etonutopia. org/

Ceará

Universidade Federal do Ceará - UFC

Grupo de Estudos e Pesquisa em Patrimônio e Memória

Espírito Santo

Museu Capixaba do Negro - Prefeitura de Vitória http://museucapixabado-negro.blogspot.com

Universidade Federal do Espírito Santo - UFES Núcleo de Estudos Afro -Brasileiros - NEAB http ://neabufes .blogspot. com/

Maranhão

Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular - GPMINA

http://www.gpmina.ufma.br/index.htm

Universidade Estadual do Maranhão - UEMA (Campus Imperatriz)

Grupo de Estudos Cultural Afro-Indígena

http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional/detalhegrupo.jsp?grupo=5058705FQ07HT2 Minas Gerais

Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros - NEAB http ://www. ufj f. br/neab/

Pernambuco

Universidade Federal de Pernambuco - UFPE Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade - NEPE

Paraná

Universidade Estadual de Londrina - UEL

Laboratório de Cultura e Estudos Afro-brasileiros - LEAFRO

http://www.uel.br/projetos/leafro/pages/projeto.php

Rio de Janeiro

Universidade Federal Fluminense - UFF

Núcleo de Pesquisas em História Cultural - NUPEHC

http://www.historia.uff.br/nupehc/pesquisas ci.php

Santa Catarina

Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Núcleo de Estudos Sobre Identidades e Relações Interétnicas - NUER

http://cfh.ufsc.br/~nuer/linhasdepesquisa

Chile

Katherina Araya Hurtado



Contenido del informe

1. Introducción

No ha sido tarea fácil construir la historia de las minorías étnicas en los Estados latinoamericanos, si consideramos que la educación formal nos ha enseñado la historia desde una perspectiva europeizante e inculcado el "modelo ideal de mestizo", ocultando progresivamente nuestras raíces negras e indígenas.[1] Resulta entonces mucho más complejo hablar de la historia y estado actual de la población afrodescendiente en Arica, que tras siglos de discriminación, omisión y silencio, parece haber despertado de su letargo para alzar su voz y luchar por su reconocimiento e inclusión legal como miembro de la identidad nacional chilena.

Existen esfuerzos preliminares de autores pioneros que se dedicaron a reconstruir el pasado colonial y republicano de Arica, en donde se incluyen a los afrodescendientes a partir crónicas, censos, registros parroquiales y archivos criminales, como el de Vicente Dagnino (1909) o Wormald Cruz (1966, 1972) y otros más contemporáneos como Jorge Hidalgo (1991) Viviana Briones (2005) o Gustavo del Canto (2003). Sin embargo, también existen un sinnúmero de problemáticas metodológicas de fondo para el estudio de esta temática, preponderando la escasez de fuentes escritas explícitas, dedicadas al estudio de su legado histórico en la región, principalmente si nos abocamos a los cambios y permanencias de esta población en el siglo XX, que contrasta con la existencia de fuentes orales del período, aún silenciosas y no del todo explotadas. También es posible señalar la antigüedad de la documentación parroquial y periodística existente, cuyo acceso es restringido por razones obvias de su valor patrimonial y conservación ante la fragilidad del material, a lo que se suma la ausencia de entusiasmo de intelectua-

1 Dettwiler (1986) indica que inicialmente la sociedad colonial estuvo fuertemente estratificada en estructuras de poder basadas en raza y cultura, por tanto, se intentó separar a los tres troncos raciales fundadores de la sociedad americana (blanco, indígena y negro) que fue imposible a consecuencia del mestizaje. Una vez forjadas las repúblicas latinoamericanas se continúo con una discriminación racial más sutil. Sin embargo, a manera de romper con las estructuras pasadas, se creó como símbolo de las nuevas nacionalidades el modelo ideal del "mestizo", el que vino a personificar e integrar los aportes raciales-culturales confusamente, ya que se alejaba continuamente de las raíces afro e indígena y los acercaba a las blancas.

les y universidades locales y nacionales por redescubrir un mundo de nuevas posibilidades de investigación.

Por otro lado, no son problemas sociales menos relevantes la desinformación e ignorancia de la comunidad local sobre la presencia histórica y aportes étnico-culturales de los afrodescendientes a la configuración de la identidad cultural ariqueña, que los encierra aún en el submundo de la historia oculta, casual y hasta pintoresca. Es consecuencia inmediata de lo anterior, que muchas personas no sean conscientes de su ascendencia negra, ni se reconozcan como afrodescendientes, aun cuando en la actualidad es una necesidad imperante lograr un mayor activismo y participación de jóvenes afrodescendientes en los ámbitos de investigación, para el rescate de sus propias raíces.

Sin embargo, no todo el panorama investigativo es tan inhóspito como parece, ya que existen una serie de esfuerzos y voluntades personales de autoridades, historiadores, profesores, eclesiásticos y dirigentes del movimiento afro, que han contribuido con sus valiosísimos materiales y fuentes personales para la ejecución de este trabajo y que, además, reconocen el valor patrimonial del rescate de las vivencias de comunidades afrodescendientes en la configuración de nuestra identidad. Esto los convierte en sujetos históricos del proceso, al contribuir en el préstamo, rescate y difusión de la información.

El propósito principal de este trabajo es realizar un diagnóstico global del pasado y presente de la situación de la comunidad de afrodescendientes de Arica, a partir de la revisión exhaustiva de fuentes bibliográficas, entre ellas: actividades de titulación, artículos, revistas, censos, registros parroquiales y libros relacionados con el tema en cuestión. En esta revisión se destacan algunas ideas sobre su presencia histórica, importancia socioeconómica, aportes culturales, procesos de resistencia y adaptabilidad a las coyunturas, cambios y permanencias en los diversos contextos en los que fueron protagonistas, desde su utilización como mano de obra esclava en las haciendas de Azapa y Lluta, los procesos de aculturación experimentados, el dramatismo de la chilenización, su posterior silencio, hasta su actual participación en manifestaciones culturales, como lo es el carnaval ariqueño "con la fuerza del sol". También cabe mencionar algunos desafíos contemporáneos como el rescate de

las raíces y el logro de la representatividad a nivel nacional a través del trabajo de las primeras organizaciones de "Oro Negro" y "Lumbanga".

La importancia del estudio se atribuye a que Arica fue uno de los principales espacios geográficos del actual Chile, donde se concentraron esclavos africanos dadas sus condiciones climáticas, la inmunidad de la población africana al paludismo que afectaba a la zona; y su pertenencia al antiguo Virreinato del Perú que facilitó su introducción como mano de obra esclava y una tardía liberación, con la mantención de formas propias de servidumbre o reesclavización que se produjo en la república peruana hasta avanzado el siglo XIX.[2]

Si bien la Guerra del Pacífico y la consiguiente chilenización fueron procesos modernizadores en términos materiales y eliminaron la presencia de enfermedades endémicas como la malaria, no fueron para nada ventajosos en el plano de la aceptación e inclusión cultural de los descendientes de africanos que habitaban el territorio. Contradictoriamente, coexistieron en ellos múltiples formas de discriminación, opresión y hostigamiento de principio a fin, con el ideal de instaurar la chilenidad a como diera lugar. Esto provocó el éxodo masivo de la población afro hacia el norte (principalmente a los valles de Sama, Locumba, Ica, Chincha e inclusive el Callao), gracias a garantías ofrecidas por el gobierno peruano del presidente Augusto B. Leguía.

Arica, desde sus inicios coloniales, se destacó por concentrar porcentajes significativos de personas de raza negra, en comparación con la "indiada de Tacna"[3] o a diferencia de poblaciones del valle central de Chile, donde el mestizaje ya había hecho lo suyo. A mediados del siglo XX, Arica pierde tal condición, a causa del violento y avasallador proceso histórico local, seguido por un progresivo e inevitable "mestizaje

2 Gustavo Del Canto (2003) Señala en su libro *Oro negro*, a partir de la información recolectada de fuentes orales y del censo de 1923, que pese libertad adquirida por los negros en Perú en 1854, estos continuaron trabajando para el amo blanco en los oficios que este les había enseñado, por lo que se desprende que sus condiciones socioeconómicas no mejoraron, tampoco su nivel de escolaridad y mucho menos tuvieron acceso a cargos públicos de alto rango.

3 Alfredo Wormald C. (1966) Se refiere a la nutrida población indígena existente en Tacna, desde su fundación en 1606 hasta inicios del siglo XIX, la cual tuvo una participación notable en el alzamiento de 1813 de esa ciudad en favor a la liberación de la corona.

y blanqueamiento”[4], al que los escasos y valientes negros que permanecieron en Azapa se sometieron para conseguir mayores oportunidades y aceptación dentro de la sociedad chilena.

Desde el anonimato, los afrodescendientes han contribuido por siglos con su trabajo, ingenio, heroicidad, perseverancia y valentía a la configuración de la realidad ariqueña. Por ello se considera necesaria su inclusión en investigaciones posteriores que abarcan contextos cada vez más amplios con matices en historia social, religiosa, económica, culinaria, artística, inclusive de la propia vida cotidiana, como parte de un desafío sincero en el reconocimiento de la diversidad cultural nacional.

2. Contexto histórico de los orígenes del asentamiento de la población africana en Arica

A la llegada de los conquistadores, la población aborigen americana era bastante numerosa, sobre todo en las áreas nucleares de Mesoamérica y de los Andes centrales; sin embargo, esta población fue en declive constante a causa de su nula inmunidad a las enfermedades occidentales y a los continuos abusos propios de la conquista, por lo que fue rápidamente sustituida en muchos lugares por mano de obra africana procedente de diversas partes del continente negro. Los esclavos ingresados al Virreinato del Perú, fueron principalmente originarios del occidente de África, norte de Senegal y sur de Angola[5], a quienes generalmente se los agrupaba de esta manera para evitar comunicación, entendimiento y amotinamiento entre individuos de una misma lengua en los barcos, durante el viaje sin retorno.

Durante los primeros siglos de la esclavitud africana, el triste destino de estas gentes comenzaba en África, donde eran seleccionados desde sus tribus y vendidos por sus propios reyes a cambio de baratijas de escaso valor. Luego eran embarcados en condiciones paupérrimas e

4 Julio Urquhart, tesis para optar al grado de Magíster en Ciencias de la Comunicación, *Afrodescendientes en Arica hoy*. Arica: Universidad de Tarapacá, 2008, p. 28.

5 Julio Urquhart, *op. cit.*, p.16.

insalubres en los barcos europeos dedicados a la trata de esclavos, para su posterior compra-venta en los mercados americanos, travesía a la que por lo menos el 20 % de los hombres esclavizados no sobrevivía.

Las rutas de tráfico esclavista no fueron tampoco las más sencillas ni mucho menos breves temporalmente. La primera de ellas comenzaba desde las islas Canarias, con escala en Portobelo o Cartagena de Indias, donde eran comprados por mercaderes y traficantes que los revendían en los virreinatos de Nueva España, Perú y el Caribe, aumentándoles hasta 3 veces su valor. Por su lado, la segunda ruta empleada solo se autorizó tardíamente a partir del siglo XVII por la insuficiencia de mano de obra en América, en donde eran embarcados directamente desde África hacia la provincia de Cuyo, en Argentina. Luego atravesaban la Cordillera de los Andes, llegaban al Valle Central de Chile, siendo destinados en su mayoría al Perú, para suplir las permanentes demandas del Virreinato, las que jamás fueron del todo cubiertas con Arica, que siempre fue morada principal de población africana, la que se mantuvo leal y servil al rey de España en este hecho en particular.

En pleno escenario mundial mercantilista, la trata de negros fue una forma de explotación económica legalizada por las coronas portuguesa y española, y era un negocio muy lucrativo y rentable para todos sus participantes.

Los primeros negros esclavos que llegaron a América, lo hicieron a partir de 1505, acompañando a los conquistadores en sus huestes en calidad de sirvientes domésticos o de marineros en barcos genoveses, portugueses y españoles.[6] Las capitulaciones firmadas por el Virrey Toledo hacia 1570 permitieron su introducción para la producción agrícola de los Valles de Pisco y Nazca.[7] Con el transcurso del siglo XVI, los requerimientos de fuerza laboral para la explotación de las actividades minera, agrícola y estanciera fueron en continuo crecimiento, así como también el ingreso de esclavos negros que vinieron a sustituir a

6 Rodríguez *et al.* En: Seminario para optar al título de Profesor(a) de Educación Media en Historia y Geografía y Licenciado en Ciencias Sociales. *Estudio de la Economía de una hacienda colonial en el Valle de Azapa, entre los siglos XVII y XVIII a base de datos arqueológicos y etnohistóricos*. Arica: Universidad de Tarapacá, 1990, p. 86.

7 Ibíd., p. 88.

los nativos y constituir la nueva base económica especialmente en las regiones del Caribe y de los Andes centrales.

Es posible afirmar que la llegada de los primeros pobladores africanos a Arica, fue un acontecimiento circunstancial y anecdótico. En el siglo XVI el Corregimiento era solo un lugar de descanso para las huestes de conquistadores que retornaban al Perú. Diego de Almagro, "[…] contaba con 150 negros al arribo desde Copiapó en 1536…"[8], mientras Pedro de Valdivia se acompaño con un número mucho menor en consideración a las características y dificultades de su empresa. Si bien ambos conquistadores acamparon en los faldeos del Morro, ninguno de ellos tuvo la intención de permanecer definitivamente en la Capitanía General de Chile ante la pobreza evidente del reino, a diferencia de nuestros protagonistas, quienes posiblemente fueron dejados por voluntad de los conquistadores a futuros vecinos españoles para fundar asentamientos o, en el peor de los casos, se fugaron de las huestes en busca de nuevos rumbos, internándose en valles cálidos como lo afirma la siguiente cita "[…] muchos sobrevivirían a la penosa travesía del desierto, alcanzando los oasis de Pica, Arica y Tacna"[9]. Estas hipótesis no pueden ser del todo confirmadas, ante la inexistencia de mayores antecedentes que permitan establecer relaciones cronológicas inmediatas sobre su paradero y establecimiento posterior.

En 1540, Francisco Pizarro, conquistador del Perú, otorga una extensa encomienda a Lucas Martínez Vegazo por los servicios prestados durante la conquista de ese país.

Aquella comprendía los territorios desde los valles de Moquegua hasta Pica y, naturalmente, el recurso humano que en su interior habitaba, entre ellos los indios del valle de Azapa de Arica. A su muerte, su mujer María Dávalos contrajo nupcias nuevamente, pero conservó la propiedad heredada de su difunto esposo, que comprendía las encomiendas de Pica, Tarapacá, Arica y Moquegua.[10]

8 Luis Cavagnaro, *Materiales para la Historia de Tacna. Dominación hispánica*. Tomo III. Tacna: Universidad Privada de Tacna, 1994, p. 114.

9 *Loc. cit.*

10 Oscar Bermúdez, *El oasis de Pica y sus nexos regionales*. Arica: Universidad de Tarapacá, 1986, cf. pp. 14-15.

Posteriormente, en 1575, según información obtenida por el Padre Barriga en el Archivo General de Indias[11], se menciona una serie de pueblos de indios y corregimientos para la jurisdicción de Arica:

> En el repartimiento de Lluta, de la encomienda de doña María Dávalos, con 186 indios tributarios y un total de 785 personas, reducidos en un pueblo llamado San Gerónimo en el repartimiento de Pica, Loa, encomendados en susodicha, con 160 indios tributarios y de un total de 636 personas, reducidos en el pueblo de San Andrés de Pica y Loa.
>
> El pueblo de San Antón de Ite de la encomienda de doña María Dávalos con 50 tributarios y un total de 199 personas.[12]

Si bien la cita no menciona Arica en su totalidad, hace presumir que en la categorización de repartimiento de Lluta, debiera estar incluida la información relativa al valle colindante de Azapa, ubicado inmediatamente más al sur, ya que este último sí es mencionado como proveedor de indígenas encomendados. Llama la atención la inexistencia de datos sobre la población no indígena que se menciona como parte de esta distribución, pudiendo ser un porcentaje pequeño de esta, españoles y mestizos y, el restante, africanos libres y esclavos, por supuesto, considerados como fuerza de trabajo, pero no necesariamente como tributarios, dada su introducción masiva al Corregimiento de Arica por esos años, para suplir las emergentes necesidades laborales resultantes del auge minero-portuario.

Cabe destacar que las inferencias expresadas en el párrafo anterior, posiblemente estén sujetas a correcciones posteriores, ante la escasa información bibliográfica de los contextos históricos locales, por lo que no podrían ser contrastadas, por ejemplo, con fuentes censales, cuyo primer registro solo se obtiene a partir del año 1614.

---

11 El padre Víctor Barriga fue el personaje que transcribió las crónicas de Álvarez y Jiménez pertenecientes al siglo XVIII y otras de siglos anteriores, que fueron publicadas a inicios del siglo pasado en tres volúmenes, *Arequipa y sus blasones en 1540-1836* (1940), *Documentos para la historia de Arequipa. 1534-1575*, v. 2 (1940) y *Memorias para la historia de Arequipa. 1786-1791; 1793-1796* (1941), v.1 (1948)

12 Barriga, "Arequipa y sus Blasones" (1940: 73) En: Oscar Bermúdez, *op.cit.*, p. 15.

El esplendor económico

El descubrimiento de las minas de Plata en Potosí en 1546 fue la coyuntura que brindó un vuelco económico total a la vida colonial de Arica, trayendo consigo una serie de consecuencias relevantes que se comenzaron a materializar rápidamente en la configuración territorial, económica y poblacional del corregimiento.

La primera de ellas fue la evolución de una agricultura de subsistencia hacia una actividad con algunos matices exportadores, cuyos excedentes se destinaron al abastecimiento de los requerimientos de la explotación minera, seguido por el aumento considerable del comercio de recuas entre Arica, la ciudad de Potosí y viceversa, al convertirse esta en centro abastecedor de los diferentes productos que se requerían en el interior. Tal como lo afirma Wormald Cruz (1972) basado en sus estudios sobre cronistas, y principalmente al relato del Fray Ambrosio, quien describe que en Arica:

> Además de pan y carne y fruta […] sobraban, tuvieron vino para todos los gustos, como lo recibían de Pisco, Ilo y España. Sin contar el famoso valle de Chaca, a corta distancia de la ciudad. Los manifiestos de los barcos informan que también Ilo proporcionaba higos y aceite, Valparaíso y Concepción la proveían de calzado, cueros, badanas, jarcias e hilo y Quilca de miel. A los mariscos, congrios y tomollos, que era el aporte del mar, se añadía el pescado seco de Iquique. De allí también llegaba brea para calafatear las badanas en que transportaban azogue al Alto Perú, tráfico que enriqueció a tantísimos ariqueños.[13]

La excelente localización geográfica de la ciudad, en términos de su posicionamiento como puerto natural del altiplano, permitió la inter-

---

13 Alfredo Wormald, *Historias del Norte Grande*, Universidad del Norte, Arica, (1972). pp. 18. El autor basó gran parte de las ideas y afirmaciones de este libro, en fuentes primarias de información, como relatos y descripciones hechas por cronistas y religiosos españoles durante la colonia. Existiendo ambigüedad en el origen de éstas fuentes, ya que se desconocen nombres completos de los informantes y en algunos casos los lugares específicos de donde se obtuvo la información, presumiendo que fueron recolectados de fuentes orales de la época no mencionadas o a partir de observaciones generales de la revisión de archivos parroquiales y de escribanos entre los siglos XVI y XIX, que el autor da a conocer en la bibliografía.

nación de diversos productos orientados a satisfacer las necesidades de consumo propias de la actividad económica, así como también facilitó la exportación del mineral desde Sudamérica hacia la metrópoli.

Un segundo resultado fue la valoración de Arica como asentamiento español de importancia para la Corona, que se tradujo en cambios administrativos territoriales considerables que le brindaron el 17 de julio de 1565 la categoría de corregimiento, comprendiendo los territorios de Locumba, Tacna y Tarapacá[14] y, posteriormente, en 1570, la concesión del título de real ciudad colonial por el rey español Felipe II.

Una última consecuencia y la más importante para el enfoque de este estudio, corresponde a la transformación de Arica en asentamiento africano de grandes proporciones, en el cual se introdujeron continuamente nuevas partidas de esclavos, destinados generalmente a trabajar en las plantaciones de algodón, caña de azúcar y de forraje en los valles locales, así como también para desempeñarse en las actividades portuarias y de servicios vinculadas al tráfico alto peruano.

Realidad demográfica, étnica y socioeconómica de Arica al siglo XVII

Acercándonos a 1609, la realidad étnica particular de Arica es evidente y con ella los intereses económicos de funcionarios reales por empadronar a la población del corregimiento, conformada mayoritariamente por negros, mulatos, zambos, zambaigos y sus descendientes. El registro se hizo a todos: libres y esclavos, aunque estos "…pasaran de cuarto grado, lo que significa que ya se habían sucedido varias generaciones en este suelo".[15] Notable era ya para tiempos del virrey de Esquilache que muchos negros que vinieron en calidad de esclavos al reino se enriquecieran y ahorraran. Por ello se les estableció el pago de una contribución a los negros libres de "Ocho pesos cada año".[16] Estas informaciones corroboran la significancia tributaria del grupo

14 Gustavo De Canto, *Oro Negro: una aproximación a la presencia de comunidades afrodescendientes en la ciudad de Arica y Valle de Azapa*. Santiago: Ed. Semejanza, 2003, p.17.

15 Luis Urzua (1957: 41). En: Luis Cavagnaro, *op. cit.*, p. 166.

16 Vicente Dagnino (1909: 209). En: Luis Cavagnaro, op. cit., p. 116.

afrodescendiente del corregimiento para la corona y, que por lo demás, evidencian el establecimiento temprano de africanos en la región de los valles cálidos de la costa (Moquegua, Tacna y Arica), notable en su numerosa y variada descendencia durante los siglos XVII y XVIII.[17]

Es posible aseverar a 1614 la condición afrodescendiente de Arica, gracias a los datos arrojados por el censo virreinal realizado para el mismo año por obra del Marqués Montesclaros. Dicho censo no fue del todo fidedigno para Tacna, pero sí al parecer para Arica, cuyos resultados indicaron

> …la existencia de un total de 1.784 habitantes incluidos blancos, negros, mestizos y mulatos, cuyo desglose fue el siguiente:

- 410 españoles y criollos, de ellos 250 eran (hombres) y 160 (mujeres)
- 1300 eran negros bozales, criollos y libres de diferentes castas, 600 eran hombres y 700 mujeres
- 46 eran mestizos, con 20 hombres y 26 mujeres y 20 eran mulatos
- Sólo 8 religiosos, 6 de ellos clérigos y 2 frailes[18]

Proporcionalmente hablando, la población negra ariqueña fue la más alta en todo el virreinato del Perú, ya que concentraba un 73 % de individuos negros, en comparación a un 23 % representado por la población blanca del corregimiento. Otros lugares que le seguían con preponderancia del elemento negro *fueron* "[…] Arequipa con un 68 %, Chuquiago con un 62 %, la Plata con un 48 %, Lima con un 41 %, Cuzco con un 36 %, Guamanga con un 27 % y finalmente Potosí con un 11 %".[19]

El Censo de 1614 es un documento inédito y valiosísimo en términos tributarios para el virreinato, y actualmente adquiere un innegable valor como fuente documental para acercarnos a parte de la realidad demográfica, social y racial de los habitantes de la época. Sin embar-

17 Ibíd. cf., p.116.

18 Ibíd. p. 113.

19 Ibíd. pp. 113-114.

go, a pesar de ser un instrumento estadístico legal, recae en bastantes generalizaciones y ambigüedades, tales como la desinformación sobre la inclusión de los deslindes urbanos y rurales, la no especificación de las actividades económicas y labores desarrolladas por los negros, la inexistencia de un desglose demográfico acabado sobre el número de habitantes indígenas y mestizos residentes en los pueblos del interior, así como tampoco utiliza criterios concretos de clasificación para la población afrodescendiente, todo lo cual da origen a problemas de tipo metodológico importantes y, posiblemente, a la obtención de conclusiones apresuradas y algo equivocadas. Se desprenden, por ende, nuevos cuestionamientos tales como: ¿Cuántos indígenas residían en el Corregimiento desde su última cuantificación en la encomienda de Lucas Martínez de Vegazo? ¿Cuál era el número de mestizos que tenía el Corregimiento? ¿Cuántos negros bozales[20] existían en proporción a los ladinos[21] libres y demás afrodescendientes? ¿A qué actividades económicas fueron destinados los negros esclavos y libres? Estas son algunas de tantas otras interrogantes que pueden surgir, sin dejar de admitir que para ser un primer esfuerzo de conteo demográfico (considerando la magnitud y diversidad del territorio virreinal), merece cierto reconocimiento.

Existen descripciones posteriores, como la del cronista Antonio Vásquez de Espinoza, quien menciona que "[…] allá por el año 1615 eran unos diez mil esclavos negros ocupados en el cultivo de viñas del valle de Ica, y más o menos igual número los que se dedicaban a la misma labor en el de Pisco"[22], que nos sirven para formarnos una idea acerca de la magnitud numérica de esta población, localizada preferentemente en los valles cálidos que comprendían la vasta geografía del virreinato, así como también para llegar a establecer similitudes entre las labores

20 Los negros bozales fueron los esclavos originarios y provenientes directamente de África, quienes ni siquiera manejaban la lengua española. Según comentarios de un historiador peruano, estos servían absolutamente para todos los trabajos, menos para transmitir mensajes orales por sus dificultades para hablar en castellano.

21 Los negros ladinos, en cambio, ya habían permanecido al menos un buen tiempo en España o América, inclusive hablaban ya el idioma español.

22 Alfredo Wormald, *op. cit.*, p .14.

ejecutadas por otras poblaciones negras diferentes de la residente en Arica. Sin embargo, no todos los afrodescendientes ariqueños fueron esclavos agricultores como popularmente se cree, si bien existió una cantidad significativa de afrodescendientes trabajando en las haciendas de Azapa y Lluta. El historiador peruano, Luis Cavagnaro, señala que el resto de ellos se vincularon a faenas relacionadas con el trajín y el comercio establecido con los mercados alto peruanos, "tanto así que los oficiales reales se quejaban que en Arica solo existían marineros, verteros, tenderos y arrieros"[23], que fueron actividades económicas mucho más dinámicas y que permitieron el ascenso social y económico de algunos negros libres.

Para el año 1619 se destaca un hecho histórico no menos importante para la historiografía local hasta entonces oculta; se trata del nombramiento de dos alcaldes negros para Arica. Este hecho histórico claramente da cuenta del ascenso socioeconómico de parte de la población negra libre y que fue puesto en evidencia gracias al descubrimiento del autor argentino Ricardo Trelles, que trataba de un decreto del virrey de Esquilache, con fecha 1620, que anulaba tal nombramiento, el que con el paso del tiempo se convirtió en una de las más famosas tradiciones peruanas, no siempre inmortalizada bajo los anales de la historia, dado su carácter caricaturesco y la ausencia de más fuentes que respalden su veracidad.

"Era en 1619 Alguacil mayor de Arica el Capitán Antonio de Aguilar de Belicia un personaje prepotente y arrogante, siendo sus arbitrariedades, corrupciones y ansias de poder actitudes bastante comunes".[24] Ante la vacante para dos cargos de alcalde, este no dudó en presentarle descaradamente al Corregidor Bernardo Hurtado de Mendoza a dos de sus parientes, manifestando incluso su capacidad de comprar el voto de los cabildantes para conseguir dichos puestos, ante lo que el corregidor fue enfático y no dudó en responderle con una fuerte negativa: "Dígole a vuestra merced que ante que tal vea, tendrán las varas de

23 Luis Urzua (1957: 40) En: Luis Cavagnaro, *op. cit.*, p. 166.

24 Luis Cavagnaro, *op.cit.* cf., p.165.

dos alcaldes negros con un jeme de geta”[25], incidente que más tarde el Corregidor Hurtado de Mendoza comunicó al cabildo de Arica, que se enfureció ante semejante acto de corrupción.

Para la elección del 1° de enero de 1620, el cabildo de Arica eligió como alcaldes al negro Anzúrez, ciudadano libre y de notable fortuna, junto con su compadre de características similares, quienes de inmediato se pusieron a administrar justicia.[26]

En respuesta, Aguilar, humillado, viajó a Lima y se entrevisto con el propio virrey del Perú, Don Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache, al que no le entró en gracia la noticia y envió al alguacil mayor a anular inmediatamente el nombramiento de los pardos y que se amonestase al corregidor y miembros del cabildo ariqueño.

> E por mi visto lo susodicho, di la presente por la cual revoco, doy por ninguno cualquier nombramiento que de Alcaldes sin provisión y orden del gobierno, para que no use de él en manera alguna. Y mando al Corregidor y cabildo de dicha ciudad no se entrometan a elegir y nombrar más los dichos Alcaldes sin la dicha orden del gobierno, y los que tuviere nombrados los quite luego, so pena de mil pesos de oro para la cámara de su majestad. Fecha en los Reyes a veintidós días del mes de mayo de mil seiscientos veinte años.[27]

Aguilar argumentó en contra de dicho nombramiento, refiriéndose a este como un acto de profunda perturbación social a las costumbres establecidas, además de plantear la posibilidad de que estos se aunasen con negros cimarrones y delincuentes bajo la libertad de la vara de justicia que les correspondía ejercer.

Resulta bastante poco creíble, y algo curioso, que dos negros llegaran a ser alcaldes dentro de la administración española, dada su marginada condición en la prejuiciosa estructura social colonial. Sin embargo, este suceso, único en América, se explica por una serie de condiciones particulares que reunió el corregimiento de Arica hacia

25 Alfredo Wormald (1968: 75). En: Gustavo Del Canto, *op. cit.*, pp. 22-23.

26 Luis Cavagnaro, *op.cit.*, p.165.

27 *Loc. cit.*

1619, entre ellas las posibilidades de libertad y enriquecimiento que tuvieron los negros vinculados a las faenas portuarias tras el auge potosino. A esto se suma la inestabilidad permanente del corregimiento tras los recurrentes ataques piratas y catástrofes naturales del siglo, que hacían de Arica un lugar poco atractivo para la residencia de la población española, la cual prefería refugiarse en Tacna y Sama, por lo que, generalmente, existían bastantes vacantes para ocupar los cargos públicos en cuestión. Cabe agregar que la enemistad y aversión de la comunidad votante de la época hacia el Capitán Aguilar, propició la elección de 2 alcaldes negros como una forma de burla y humillación hacia su corrupta autoridad.

Durante bastante tiempo existió la creencia popular de la superioridad de la fuerza laboral africana, en términos de que un negro sería capaz de cuadriplicar el trabajo de un indígena, ya sea por su docilidad, alta capacidad de especialización y adaptabilidad al rigor ambiental. Estas condiciones no siempre se cumplieron a cabalidad, ya que dependieron en gran medida de distintas variables como las características del trabajo, el factor biológico y condiciones del medio geográfico a las que fueron expuestos. Estas ideas pueden fundamentarse claramente realizando asociaciones simples entre estas variables y el análisis comparativo de ciudades con mayor porcentaje de población negra del virreinato, que aparece anteriormente, en donde es posible desprender que: Son las ciudades con presencia de valles costeros o con climas tropicales y cálidos las que concentraron preferentemente población afro, dadas sus condiciones biológicas innatas de adaptación climática a lugares similares a los de su origen, en donde se reprodujeron y resistieron mucho mejor. Tales son los casos de Arica con un 73 % de población negra, Arequipa con un 68% y el sector de los yungas tropicales en Chuquiago, con un 62 %. Por otra parte, las ciudades con menor presencia afro fueron las ubicadas en el altiplano, en donde la altura y el rigor del frío se convirtieron en los peores enemigos de la población afro, diezmándola y dando a conocer su imposibilidad adaptativa a condiciones climáticas tan rigurosas. Tales son los casos de Cuzco,

que solo presenta un 36 % de población afro, seguido por Guamanga con un 27% y finalmente Potosí con un escaso 11 %.[28]

En síntesis, en términos de inversión y rentabilidad, fue mucho más conveniente y práctico mantenerlos en condiciones climáticas óptimas para su mejor rendimiento. Sin embargo, también dependió de la capacidad personal de sobrevivencia y resistencia de cada uno. Así, efectivamente se encontraron negros trabajando en Potosí, no precisamente como mineros, pero sí desempeñándose como capataces de indios mitayos, mayorales o dedicados a algún oficio.[29]

Todo el protagonismo comercial y portuario que adquirió Arica durante el período de explotación de Potosí, se diluyó como el viento debido a un temprano agotamiento del mineral. Por esta razón, en el siglo XVII fue necesaria su reorientación económica a formas tradicionales de explotación, aprovechando las condiciones de disponibilidad gratuita de mano de obra y la presencia de dos fértiles valles que la interconectaron nuevamente con el virreinato como centro abastecedor de productos agrícolas. Estos últimos, por supuesto, fueron obtenidos gracias a la labor de los negros libres y esclavos de las haciendas de Lluta y Azapa.

3. Condición social y jurídica de los negros ariqueños durante la colonia

Desde una perspectiva sociohistórica, la dureza de los procesos culturales experimentados por las poblaciones afrodescendientes durante los siglos del dominio español no son menores. Primeramente, su salida temprana del continente negro, bajo la violencia institucionalizada del sistema de trata de esclavos, provocó un forzado e irreversible proceso de aculturación, que significó la pérdida de elementos culturales fundamentales, tales como su politeísmo religioso, lengua, formas de

28 *Loc. cit.*

29 Graciela Valencia y Jacqueline Rojas. Seminario para optar al título de Profesor(a) de Educación Media de Historia y Geografía. *Antecedentes de la esclavitud en América bajo la corona española. El caso de la población negra en Arica y afrodescendientes de hoy*. Arica: Universidad de Tarapacá, 2009, pp. 28-30.

vida de asociación humana. Existiendo a la fecha un desconocimiento tan grande del bagaje cultural que traían consigo los esclavos, resulta sumamente difícil hablar de una cosmovisión negra que los articule como grupo, ya que su identidad solo se construye de un pasado colonial común y del rescate fragmentado de las pocas tradiciones musicales, culinarias y dancísticas sincretizadas, que sobrevivieron a tan avasallador proceso.

En segundo lugar, los resultados del casi obligado mestizaje ya se hacían notar. Los primeros pobladores que se asentaron en el corregimiento en calidad de esclavos fueron naturalmente negros bozales, mientras sus hijos y nietos pasaron a constituir otros tipos raciales, a partir de la integración de nuevos aportes biológicos indígenas y españoles, que generaron como resultado a quienes hoy llamamos afrodescendientes.

En los inicios de la conquista, la Corona fue la impulsora de políticas raciales discriminadoras tan absurdas como la prohibición de matrimonios y relaciones extramaritales de negros con indígenas y blancos. Esas políticas se impusieron como una forma de conservar la pureza de sangre y mantener bien separados a los troncos raciales americanos, especialmente al indígena del negro, que en algún momento podrían haberse llegado a entender y así transformarse en una amenaza latente para el alejamiento político de la metrópoli. Para suerte de España, esta posibilidad no se concretó, ya que el entendimiento entre ambos grupos solo se redujo al encuentro sentimental.

Ya en 1614, la categorización de "negros bozales, criollos y libres de diferentes castas", utilizada para censar a la población del Corregimiento de Arica, confirma los amplios y variados resultados del mestizaje. El propio virrey Montesclaros asevera que dichos cambios fueron producidos por "la falta de servicio en esta provincia, que obliga a que todo sea de negros y de la mezcla de éstos con la gente blanca, de los que han resultado los mulatos. También al poco número de mujeres de Castilla y lo sabrá que después crecieron, han ocasionado los mestizos"[30], para lo cual se crearon nuevas nomenclaturas de mestizaje para reconocer

30 Alfredo Wormald, *El mestizo en el departamento de Arica.* Santiago: Ediciones Ráfaga, 1966, p. 156.

el origen y combinación de los nuevos tipos raciales: Cuarterón, hijo del mulato y del blanco; Zambaigo, hijo del indio con negro; Zambo, producto del negro y mulato; Mulato, hijo del blanco con el negro; y Mestizo, hijo del blanco con el indio.[31]

A pesar de este esfuerzo preliminar por obtener una clasificación racial más específica de la población afroariqueña, simplemente por razones prácticas se siguieron incluyendo a todos los descendientes de negros en la categorización de mulatos. Posteriormente, en los censos de los siglos XVIII y XIX, se incluyen nuevas categorizaciones como: *negros libres, negros esclavos, pardos libres, mestizos negros,* que si bien intentan nuevamente cuantificar a la población afrodescendiente, lo hacen enfatizando su condición jurídico-social, antes que su raza. Resulta interesante analizar la condición jurídica de los esclavos que habitaron el Corregimiento de Arica. Al igual que en el resto del continente americano, estos también fueron considerados bienes muebles, hipotecables, heredables y de un alto valor económico para sus propietarios, siendo elementos negociables de intercambio comercial, que podían llegar a ser tan transables como el dinero en efectivo, según la situación lo ameritara. Entre sus únicos derechos, bajo su condición de sometimiento personal, destacaba "la atención sanitaria que podían recibir en 1557 en el primer hospital de Arica, debido a su valor irrenunciable como mano de obra" según lo anota Wormald.[32]

Pero ¿cuánto valía comprar un negro en Arica?; según estimaciones del mismo autor, las transacciones podían fluctuar entre los 300 y 800 pesos, tal como se presenta en los siguientes ejemplos locales:

> En 1711 Juan Landaeta adquiere un negro en 500 pesos.
>
> En 1724 Josep Soto compra a una zamba y su cría en 700 pesos.[33]

Por su parte, el historiador peruano Luis Cavagnaro asevera que "el precio de un esclavo varió en función de su edad, pureza de sangre,

31 *Loc.cit.*

32 Alfredo Wormald, *Historias olvidadas del Norte grande*. Arica: Universidad del Norte, 1972, p. 75.

33 Alfredo Wormald, *El mestizo en el Departamento de Arica,* pp. 157.

sexo, salud, condición de bozal o criollo, bautismo y manejo de algún oficio, fluctuando su valor entre un mínimo de 300 pesos y un máximo de 800 tratándose de mayores de edad".[34]

Las compras y ventas de esclavos estuvieron sujetas a una serie de obligaciones por declarar de parte de los antiguos propietarios hacia los futuros compradores, siendo preciso indicar la edad del individuo si se conocía, su casta, oficio, enfermedades y vicios. Tal como se demuestra en las siguientes citas pertenecientes a las observaciones de Juan de la Peña en 1564:

> Gonzalo de Ríos vende a Marcos Gómez, sastre a una negra de 30 años, borracha, ladrona, huidora y enferma a 270 pesos de buen oro.
>
> Martín Bilbao vende Luis Pérez un negro borracho, ladrón, enfermo y criollo de 16 años en 200 pesos.[35]

Claramente, en los fragmentos expuestos, no se favorece para nada la condición humana ni se mencionan cualidades de los esclavos negros. Contrariamente, exaltan sus vicios, malas costumbres y debilidades, que los descalifican considerablemente al momento de su venta, que era de un precio mucho menor del valor que en promedio se cobraba por cada uno de ellos.

Llama la atención la "condición de enfermos" que se les atribuye en consideración a sus jóvenes edades y que no se establezcan los tipos de enfermedades de las que fueron portadores. Esto último, posiblemente debido las precarias condiciones de la medicina de esos años. Sin embargo, presumimos que estas podrían ser principalmente tuberculosis, resfríos comunes, fiebre amarilla, lumbagos, hernias y alcoholismo, por ser enfermedades importadas desde Europa al corregimiento y otras asociadas directamente a sus condiciones de trabajo y excesos personales. Alcanzar la manumisión, siempre estuvo dentro de los sueños de justicia, igualdad y realización personal de los negros privados de

34 Luis Cavagnaro, *op.cit.* p.117.

35 Alfredo Wormald, *op. cit.*, p. 146.

libertad, quienes la buscaron incansablemente desde los primeros hasta los últimos años de vida, pero que no siempre alcanzaron.

Dentro del contexto de emancipación era común que muchos esclavos ahorraran dinero eternamente para comprar su libertad al amo o bien constituyeran grupos sociales con fuerte presencia, formando cuerpos militares y participando en actos heroicos de defensa de la ciudad en contra de ataques de piratas y corsarios. Es el caso de "las compañías de mulatos libres del Capitán Lerga y de morenos libres del capitán Núñez en donde algunos se convirtieron en mártires en la defensa contra el pirata Sharp en 1681"[36] a cambio de la añorada concesión.

Otros, quizás más afortunados, la lograron bajo la bondad y cariño de sus dueños, como una suerte de regalo póstumo, ya que una vez fallecidos establecían en sus testamentos la liberación de sus esclavos, generalmente producto de las evidentes condiciones de impedimento que demostraban los afrodescendientes, propias de una vida de sacrificio y estado de ancianidad. "Tal es el caso de la fallecida Doña Isabel María dueña de la hacienda de Azapa, que concede en testamento a su segundo marido el capitán Juan de Toledo y Tavira, dicha propiedad en 1628, mas la obligación de cancelar 250 pesos que se debían a las cajas reales, para continuar con la liberación de las esclavas Magdalena e Isabel según la voluntad de doña María".[37]

Sin embargo, para el común de los casos, actos de nobleza como este fueron bastante escasos, ya que se mencionan aisladamente en la bibliografía que hace alusión al pasado colonial. En cambio, fue más frecuente encontrar a personas de avanzada de edad completamente impedidas para el trabajo, aún en condiciones de esclavitud, tal como lo asevera el documento inédito de la compraventa de la hacienda del valle de Azapa por Gaspar de Oviedo en 1661, al referirse a la mano de obra que integra esta hacienda, afirmando que "con Veynte piessas de Esclauos del seruicio de Ello catorsse de Ellos. Mossos algunos Y otros de buena edad que todos pueden trabajar dos negras y quatro negros muy viejos enpedidos Y Enfermos que por ser de la dicha chacacra y

36 Luis Cavagnaro, *op. cit.*, p. 116.

37 Ibíd., p. 39.

estar Ynbentariados se ponen aquí con los demás aunque no se apresiaren por no tener balor por las caussas dichas".[38]

Por otro lado, las condiciones de pobreza, desigualdad, tratamiento, formas de explotación y discriminación sufridas por los afroariqueños, más su localización periférica en la rígida e inamovible estructura social hispana, tienen su explicación lógica en la existencia *del patrón ideológico de superioridad racial-cultural de tipo estructural*, que se nos ha transmitido inconscientemente con la adhesión de la propia cultura occidental.[39] Además, las manifestaciones inherentes del clasismo colonial el restringido acceso al conocimiento que tuvieron las castas indígenas y afroamericanas, las *diversas formas de intolerancia, xenofobia, violencia moral y física*[40], así como la desigual distribución de riqueza y poder basadas en estructuras de raza y cultura ya mencionadas, fueron las causantes del bajo status social de los negros y de los largos episodios de crueldad, dominación política, ideológica, religiosa, económica y corporal de estos individuos.

Son también las estructuras de raza, cultura y poder las responsables de la ignorancia de los ancestros negros y de la ausencia de los esclavos en los fenómenos sociales hasta entonces registrados en la historia oficial, lo que hoy se traduce en la "ausencia de documentos escritos, narraciones, biografías o epistolarios que expongan en forma directa, el papel y lugar que desempeñaron los negros en los procesos históricos, así como los sentimientos que los guiaron".[41] Así, pues, apenas existen escasas fuentes documentales tales como las crónicas de párrocos y conquistadores hispanos, que inconscientemente en sus descripciones de la vida cotidiana, mencionan a la población negra; los diarios de

38 Jorge Hidalgo L. *et al*., "Compraventa de una hacienda en el valle de Azapa por Gaspar de Oviedo, 1661". Documento inédito del Archivo General de la Nación. Lima, Perú. En: *Revista Diálogo Andino,* nº 9. Arica: Universidad de Tarapacá, 1990, p. 94.

39 Axel Dettwiler, "La presencia africana en América Latina: el estado de la cuestión". En: *Revista Chungará*, nº 16 y 17, Arica: Universidad de Tarapacá, octubre, 1986, p. 433.

40 Secretaría de Pueblos y Movimientos Sociales y Participación Ciudadana. *op.cit*. pp. 7.

41 Gabino La Rosa y Mirtha T. González. En: *Cazadores de esclavos. Diarios*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2004, p. 5.

cazadores de esclavos[42] de La Habana-Cuba, en donde se registraban las operaciones e incidentes de la captura organizada de cimarrones; otras como relatos recogidos del Pacífico Medio de la costa colombiana, cuya oralidad integra las características geográficas regionales de una cultura construida a partir de situaciones adversas y, por último, las reflexiones poéticas y décimas afroecuatorianas, que narran de manera sutil parte de la cosmovisión, rebeldía, historia, creencias y discriminación a la que sistemáticamente han sido condenados a vivir.

Cabe destacar la notable consideración que tuvieron la Corona e Iglesia españolas hacia la población indígena americana, en la institucionalización de una serie de políticas sociales tendientes a la protección jurídica y reglamentación del trabajo de los naturales, durante los primeros años de la Colonia. A los indígenas se les vio como súbditos y se les concedió progresivamente la libertad, una vez terminado el sistema de encomienda, bajo el amparo de una amplia legislación que promovía su convivencia pacífica con los conquistadores, trabajo asalariado e instrucción en la fe católica. Contrariamente, los descendientes de africanos no tuvieron ningún tipo de amparo ni derechos, bajo las formas legalizadas de explotación que avalaban su condición de esclavitud perpetua, y la única alternativa de recibir un trato digno estuvo condicionada por la bondad o crueldad de sus amos.

Retomando un poco a las ideas expresadas en el párrafo anterior y aterrizándolas al contexto local, existen fuentes escritas que describen claramente la violencia verbal y formas de denigración a las que fueron expuestos los afrodescendientes ariqueños; por ejemplo, la referencia a una madre con sus hijos, prácticamente como si fuera un ser animal:

42 Los Diarios de cazadores de esclavos fueron documentos inéditos del siglo XIX, en donde se registraron las operaciones realizadas por las empresas de rancheadores (personajes contratados por el consulado de La Habana) durante la persecución, asalto de palenques (caseríos estacionales de cimarrones) y captura de esclavos prófugos y cimarrones en la sierra del Rosario de Cuba. A la fecha existen 2 diarios publicados, el primero del rancheador Francisco Estévez, que operó en la zona de Cayajabos, entre los años 1837 y 1872, mientras un segundo corresponde al alférez Gaspar Antonio Rodríguez, que se sitúa en la misma región y que data del año 1820, que se localiza en el Archivo Nacional de Cuba y ha sido publicado recientemente en 1988, aunque ha tenido poca difusión.

"Una zamba con su cría, nombrada Josefa" o "Una francisca bozal había parido cuatro hijos".[43] Mientras, en los contextos económicos son mencionados como "piezas de esclavos"[44], atribuyéndoles un concepto de objeto, más que de persona digna de la sociedad.

La deshumanización de estos relatos hace pensar que su tratamiento en el diario vivir fue entonces mucho más crudo y hostil, frente a la penosa forma de vida a la que finalmente se terminaron adaptando.

Desde la perspectiva del maltrato sicológico de estas gentes, debe haber sido irreparable el daño emocional provocado hacia una madre, tras haber sido separada de forma temprana y forzosa de sus hijos para la transacción comercial. Por otro lado, el resistir a extenuantes jornadas laborales sin la alimentación adecuada a cargo de un mayoral, el habitar y descansar en condiciones de hacinamiento e insalubridad en las haciendas, se convierten en otras formas de maltrato que sobrepasan los límites de lo soportable en términos de bienestar físico.

El castigo corporal fue utilizado como estrategia orientada al mantenimiento del orden y disciplina de la comunidad esclava residente, en consecuencia, destinada al control de las trasgresiones a las normas convenidas, entre ellas, intentos de rebeldía, fugas, robo y cimarronaje. Las sanciones, generalmente se aplicaron a criterio del amo, obviando las ordenanzas establecidas, aquellas podían ir perfectamente desde los 200 azotes en el mercado público y el exilio a lugares inhóspitos, hasta la condena de muerte en la horca, que no fue siempre concretada debido al valor económico del esclavo.

Normalmente, estas manifestaciones de poder, ejecutadas por agentes punitivos, tenían como único y real objetivo terminar de raíz con el problema de la reincidencia, además de agotar la más mínima posibilidad de imitación de parte de sus pares.

Según Viviana Briones (2005), tras un largo proceso de experimentación y aprendizaje inserto en el sistema esclavista, las poblaciones afrodescendientes se hicieron parte de este mundo de frustraciones y

43 Luis Cavagnaro, *op. cit.*, pp. 116-117.

44 "Piezas de esclavos" correspondió al concepto económico utilizado durante los siglos XVII y XVII, para referirse a los esclavos obtenidos en las transacciones económicas de compra y venta.

sometimiento que ellos no eligieron, "a partir del conocimiento de su realidad social, limitaciones y lugar dentro de la rígida estratificación colonial, creando sus propios mecanismos de adaptación y resistencia a las condiciones urbanas y rurales que el medio les brindaba".[45]

Las transformaciones experimentadas durante los procesos de adaptación y resistencia que menciona la autora, en términos de la conducta inicial de los esclavos, caracterizada por la pasividad, estado de complacencia y servidumbre en donde aprendieron a sobrevivir, abarcó incluso los ámbitos más insospechados de rebeldía humana, malentendiendo generalmente el concepto de libertad, trasgrediendo la norma, planificando asaltos y asesinatos a sangre fría, ejecutando fugas, robos, hurtos y acechos mancomunados de negros cimarrones[46], tal como lo señalan las siguientes citas:

> [En 1694] en el Valle de Azapa, tras haber sido encontrados responsables de varios hurtos, dos mulatos esclavos son llevados a juicio. Ambos mulatos planificaron y ejecutaron el asalto a una tienda de la ciudad de Arica, robando barras de plata, petacas de cuero con talegas en su interior. Entre los testigos, hubo un negro libre y un pardo libre y testifican dando fe de que el hurto fue hecho por los mulatos acusados. Castigados a 200 azotes dados por las calles de Arica, luego fueron mandados a vender a Potosí en $500 con prohibición de volver a Arica, so pena de la muerte en la horca.[47]

---

45 Viviana Briones, "Resistencia y adaptación. Población afrodescendiente en el archivo criminal de Arica colonial". En: revista *Diálogo andino,* nº 26. Universidad de Tarapacá, Santiago, 2005, p. 81.

46 Los negros cimarrones fueron los esclavos rebeldes que huyeron de sus lugares de residencia, buscando la libertad personal. Generalmente se asociaron y debieron recurrir a actos delictuales como el pillaje y robo de animales en las haciendas, para sobrevivir en medio de la clandestinidad y vagabundaje.

47 Archivo Nacional de Chile, Criminal Arica, Legajo 214, pieza 31. "Briones V, Resistencia y adaptación Población afrodescendiente en el archivo criminal de Arica colonial". En: Revista *Dialogo andino*, nº 26. Universidad de Tarapacá, Santiago, 2005, p. 87.

"En 1767 un negro esclavo de doña Magdalena Martín Carrasco, llamado Juan Josep, asesina en presencia de muchos testigos a un forastero en la ciudad de Arica".[48]

Situación similar aconteció en el valle de Lluta, "donde un negro esclavo llamado Pantaleón asesina a un mestizo en el paraje chuillona [...] se sabía que el negro Pantaleón había huido hace 10 días y buscaba el camino real, según testimonios. Al asesinar a piedrazos al dueño del caballo, huye, además con las espuelas del difunto".[49]

Aventurándonos en contextos más amplios, un ejemplo digno de destacar corresponde a la primera rebelión de negros cimarrones en Boca de Nigua, ejecutada en la provincia de San Cristóbal de Santo Domingo, en el actual país de República Dominicana, para el 30 de octubre del año 1796. En ese levantamiento participaron por lo menos 200 esclavos que, durante 3 días de intensa lucha, buscaban la formación de una república liberal sin esclavitud. Los resultados fueron funestos para los ideales de liberación, con un saldo de 69 apresados y castigados, mientras cinco de sus líderes fueron condenados a la horca, mutilados y exhibidos en los diferentes puntos fortificados de la isla, como medio de escarmiento hacia sus compatriotas.[50]

Para el caso de Cuba, los grupos de negros cimarrones solían refugiarse en la Sierra del Rosario, organizados en palenques estacionales[51] para no ser capturados por los blancos, llegando al extremo de perder la propia vida antes que rendirse a los brazos del enemigo, como lo confirma la descripción del diario del Alférez Gaspar de Rodríguez, para el 9 de agosto del año de 1820.

"[...] con la tropa en dos los pase envuelta de la loma, Arroyohondo, en la que habiendo cercado en su eminencia dos cimarro-

48 Ibíd., p. 83.

49 Ibíd., p. 84.

50 "Video a la Africanidad" En: UNESCO, *Sitios de Memoria. La Ruta del Esclavo en el Caribe Latino*. Disco compacto. La Habana, Cuba, 2009.

51 Los Palenques fueron los caseríos de negros cimarrones, localizados generalmente en lugares de densa vegetación o montañas de difícil acceso que utilizaron como estrategia. También utilizaron el nomadismo y residencia temporal para no posibilitar su captura.

nes prefirieron despeñarse antes que rendirse, se ignora quienes fuesen: dormí en unos paredones".[52]

Fue común que al interior de las haciendas cafetaleras caribeñas hubiese intentos de sublevación de parte de negros al mando de un capitán, quien ofrecía resistencia con armas y machetes hasta la muerte, mientras el resto de la cuadrilla huía y luego retornaba pacíficamente tras el fallecimiento de su líder, ante las amenazas continuas de hacendados y cazadores de persecución fatal.[53] Estas situaciones límites afortunadamente no se vivieron en las haciendas lluteñas y azapeñas, ya que generalmente las fugas fueron acontecimientos aislados de un reducido número de individuos, según lo confirman los archivos criminales coloniales de Arica. Este hecho nos hace presumir que el trato hacia los esclavos ariqueños no fue tan denigrante. Por otra parte, los grados de organización esclava a nivel virreinal tampoco fueron tan eficientes para alcanzar la categorización de sublevaciones mancomunadas, según lo señala la historiografía tradicional peruana.

Lo relevante de las experiencias expuestas, no son precisamente la cantidad de crímenes, levantamientos o fugas cometidas por la población de origen afrodescendiente, sino más bien la utilización del delito o trasgresión a la norma como expresión de su rebeldía y exceso de libertad sin límites. Tales delitos se cometieron clandestinamente, sin importar las consecuencias, y se intensificaron en frecuencia y violencia, durante gran parte de la colonia.

Los diferentes espacios utilizados por los afrodescendientes en busca de su anhelada libertad pueden entenderse e incluso justificarse como reacciones propias del ser humano, que tras una vida de sometimiento y prohibiciones buscó romper las cadenas de la esclavitud perpetua, principalmente en sus formas jurídicas y sociales.

---

52 Gabino La Rosa, y Mirtha T. González. *op. cit*. p. 41.

53 Ibíd. pp. 62-63.

4. Productividad agrícola de las haciendas coloniales de Lluta y Azapa

La contracción de la actividad minera en el altiplano ya avanzado el siglo XVII, trajo como consecuencia inmediata la reorientación de la actividad económica del Corregimiento hacia el desarrollo de actividades de explotación agropecuaria en las haciendas de los valles como eje económico principal. Si bien este hecho se venía gestando de forma incipiente desde los orígenes de Arica como asentamiento, no había alcanzado una mayor relevancia a causa de su carácter preferente de subsistencia y su mínima especialización.

Paralelamente, de modo complementario durante fines de ese siglo y principios del siguiente, se desarrollaron actividades de reproducción y tráfico humano esclavista, cuyo centro abastecedor estuvo localizado en el Valle de Lluta. En ambos contextos, la utilización de la mano de obra esclava era la base del sustento económico y enriquecimiento de los vecinos españoles que permanecieron en Arica.

Toda la opulencia y esplendor social quedó en nada a fines del siglo XVII, debido a la existencia de otros problemas tan nefastos e inevitables como la alta mortandad de población blanca por efecto de la malaria, el acecho histórico y saqueo continuo de piratas del que fue víctima la ciudad, desde las incursiones de "Cavendish en 1587; Splebergn 1615; Wathing y el conocido Sharp 1681, al que Gaspar de Oviedo hizo frente, Dampier 1703 hasta Clipperton 1721, donde en definitiva ya no fue rentable ejecutar tales excursiones. Además de la seguidilla de terremotos, algunos acompañados de destructivos tsunamis acontecidos 1604, 1615, 1784, 1833, 1868 y 1877"[54], que hacían de Arica un lugar casi inhabitable, salvo algunos intereses económicos particulares que mantuvieron a unos pocos españoles residiendo en ella.

54 Alfredo Wormald, *op. cit.*, p. 129.

Características y Funcionamiento de las haciendas de Azapa Grande:

Entre las motivaciones particulares de algunos españoles de residir en Arica, se encontraron las posibilidades de enriquecimiento a partir de la explotación intensiva de las haciendas azapeñas, tomando en consideración la gratuidad de la mano de obra y el grado de especialización alcanzado, a partir de la obtención de productos como el aceite de oliva, alfalfa, caña de azúcar y otros, que surgieron como alternativas de intercambio comercial con el altiplano.

La fertilidad eminente del valle de Azapa en el siglo XVII, es descrita por el cronista Antonio Vásquez de Espinoza, quien señala:

> […] esta el valle de Azapa donde ay buenas viñas, y oliuares con molinos para hacer aceite, de que se coge gran cantidad y mas de 8000 botijas de vino, rieganlas de ordinario unos ojos de agua que salen del pobre Rio, sobre que tienen muchos pleitos los vecinos, siembrase mucho trigo, mais, agi, melones pepinos de tierra, y todo género de hortaliza que se da en abundancia, vaxando por el valle vna legua antes de la ciudad salen otros ojos de agua donde ay buenas viñas, oliuares y higuerales y se coge de todo mucha cantidad siembrase trigo, y mais, que se da en abundacia; en este valle se an cogido de vna hanega de trigo mil sembradas a macollas y guaneadas, las aceitunas de este valle y ciudad son las mejores que las buenas de España […] y la vendimia es por fin de quaresma, luego viene el valle seco hasta cerca de la ciudad, donde a la lengua del mar sale otro ojo de agua de este pobre Rio, y esta el celebrado totoral de Arica, que es una mancha de enea tan grande como vna placa, que proucio Dios de aquel remedio, con ella estriuan los nauios para la carga del vino y los demás, y todas las recuas se aderezan para lleuar las cargas a Potosí, hacen seroncilos para lleuar los carneros del vino, y azogue y finalmente con esta totora remedian muchas necesidades.[55]

55 Descripción del cronista y monje carmelita Antonio Vásquez de Espinoza sobre el valle de Azapa durante los albores del siglo XVII, la que fue obtenida de un manuscrito de su *Compendio y descripción personal de las Indias Occidentales*, el cual estuvo extraviado al menos 300 años,

Es posible desprender de la cita anterior algunas ideas interesantes. En principio, se destaca la fertilidad del valle, ya que de él se obtienen diversidad de productos (como la caña de azúcar, maíz, melones, uvas, alfalfa, aceitunas, ají e higos). Sin embargo, también se observa una clara tendencia a la especialización de monocultivos, principalmente de la vid, olivos, maíz y trigo, que seguramente fueron la base de la dieta alimentaria de españoles, indígenas y esclavos en el Azapa colonial, los que eran complementados en menor medida con verduras y hortalizas como menciona el documento. El uso de la tierra fue de tipo intensivo, ya que no se mencionan técnicas ni sistemas de cultivo empleados que den cuenta de la renovación del suelo y sus nutrientes. Ante ello, existen sectores del "valle seco", probablemente por el mal uso del suelo y la escasa continuidad del río que sobresale de vez en cuando en forma de ojos de agua.

Asimismo, se mencionan problemas de escasez de agua, por la que los vecinos suelen enemistarse, ya que este recurso natural es un limitante clave para el desarrollo de una economía agrícola de exportación hacia el Alto Perú.

> El vino por su parte fue el producto de mayor importancia en la modesta producción regional, ya que se cosechaban más de 8000 botijas al año, obtenidas de los valles de Azapa, Codpa y Chaca, el que naturalmente debiese haber sido un producto de exportación, sin embargo algunas prohibiciones de la corona, como el destinar el producto, hacia el consumo local, para no arruinar los mercados receptores de la economía metropolitana, hacían del vino un licor tan barato que inclusive los negros tuvieron acceso a él, cuando en ejemplos anteriores se habla de esclavos borrachos y viciosos.[56]

Por último, es importante destacar el grado de especialización que tuvo la mano de obra esclava residente al interior del valle, encargada de sembrar, cosechar, y llevar los tiempos de maduración y situaciones de especial cuidado de la variedad de cultivos que allí se producían.

---

hasta 1929 cuando se descubre en una biblioteca Vaticana y luego se publica en 1948 por la Smithsonian Institution. En: Wormald Cruz, *op. cit.*, 1972, pp. 20-21.

56 Alfredo Wormald, *El Mestizo en el Departamento de Arica*. cf. pp. 146.

Los esclavos fueron también los encargados de confeccionar cestos y recipientes de totora para el traslado de los productos de la hacienda al puerto y de este, sobre las recuas, hasta Potosí, como se menciona en la parte final de la descripción.

El rol protagónico de la fuerza productiva y adaptativa de la mano de obra esclava en la producción de olivares y viñas es innegable, ya que eran ellos "los encargados de manejar los lagares, malvias, trapiches y bodegas, donde la mano de obra indígena no era suficiente".[57]

Según el documento inédito de 1661 de la compraventa de una hacienda de Azapa por Gaspar de Oviedo, y los vestigios arqueológicos en las inmediaciones del actual museo de San Miguel de Azapa –molino de aceite, los trapiches, tinajas y vigas para apretar el líquido, además de los instrumentos de trabajo utilizados por los esclavos negros–, podemos formarnos una idea de las labores realizadas y de la división del trabajo que debió existir al interior de las haciendas locales.

La hacienda Juan Bautista, comprada por Gaspar de Oviedo en 1664, fue considerada para la época la hacienda más valiosa y productiva del valle, dada la existencia de por lo menos 20 esclavos. De ellos, 14 eran jóvenes activos, 2 eran mujeres y solo 4 eran viejos impedidos dedicados al servicio de la propiedad. Además, se la había concedido a Don Gaspar de Oviedo el premio sobre la mita indígena de los pueblos de Alto Azapa, por los actos de servicio prestados durante la defensa de Arica en contra del pirata Sharp, que lo consolidó como uno de los militares, asentista de tráfico y hacendado más ricos de ese siglo.[58]

En el documento, llaman la atención las características de los esclavos que se incluyen como propiedad de la hacienda. Primeramente, los nombres y apellidos que se mencionan, entre ellos, "Miguel Angola", "Domingo Biafara", "Phelipe Nandinga", "Simon Congo" o "Juan Ma-

---

57 Rodríguez, *et al.*, Seminario para optar al título de Profesor(a) de Historia y Geografía y Licenciado en Ciencias Sociales. *Estudio de la Economía de una Hacienda Colonial en el Valle de Azapa, entre los siglo XVII al XVIII a base de datos arqueológicos y etnohistóricos*. Arica: Universidad de Tarapacá, 1990, p. 58.

58 Jorge Hidalgo *et al.*, "Compraventa de una hacienda en el Valle de Azapa por Gaspar de Oviedo, 1661". Documento inédito del archivo general de la Nación de Lima Perú. En: *Diálogo andino* n°9. Arica: Universidad de Tarapacá, 1990, pp. 86-87.

tamba", apellidos que corresponde a su lugar de procedencia africano. Además, destaca su condición de individuos sanos y sin vicios durante su inclusión en el proceso de compra-venta. En algunos casos es posible conocer hasta su oficio, como en "Pedro Angola (esclavo regador)" y "Seuastian Çapatero", mientras la categorización de "impedidos"[59], como indica el documento, corresponde a personas ya fallecidas o en estado de ancianidad deplorable. Estas informaciones, en su momento deben haber sido relevantes para la organización y división de las labores al interior de la hacienda, y que desde una perspectiva actual nos demuestran el escaso sentido de humanidad hacia las personas negras, propiciado por el individualismo e ideal de grandeza hispano, propio de la mentalidad de la época.

Criaderos de Esclavos y el funcionamiento de las haciendas en el Valle de Lluta:

Si bien en el valle de Lluta también se desarrollaron actividades agrícolas destinadas a la extracción de forraje, trigo, maíz y legumbres, se puede afirmar que este no fue tan diversamente productivo como el valle de Azapa, debido a la condición salobre de su agua, tal como lo señala la siguiente cita:

> […] vna legua de la ciudad esta el valle de Chacalluta a la lengua del agua del mar; por donde sale el Rio de este valle, el qual es muy fértil y por mas de 16 leguas valle arriba se siembra y coge mucho trigo, y maís, que da con la abundancia y fertilidad referida echándole el guano. Lo grueso del valle es desde la mar 7 leguas hasta el tambo de Guanta, que es camino de Potosí, donde ay en el muchas estancias de españoles con indios Yanaconas y negros, donde hacen grandes sementeras de trigo, mais y otras semillas, en medio del valle esta el pueblo de Lluta de indios, que esta de Arica a 4 leguas, en este valle no se dan viñas, ni olivares sino solo lo referido por ser el agua de acufre y alumbre […][60]

59 Ibíd., p. 95.

60 Alfredo Wormald, *Historias olvidadas del Norte Grande*, p. 19.

Sin embargo, la actividad que verdaderamente enriqueció a sus hacendados, no fue precisamente la agricultura, sino, más bien, una forma particular y única de explotación humana, la existencia de "criaderos de esclavos".

En la primera mitad del siglo XVIII destacan 4 grandes personajes dedicados a este lucrativo comercio: Francisco Yáñez, Luis Carrasco, Pedro Sabarburu y Ambrosio Sánchez, quienes permanecieron en el Corregimiento de Arica resistiendo a las calamidades de la región y se dedicaron a la actividad de crianza y compraventa de esclavos en sus haciendas, la que complementaron con el trabajo agrícola.[61]

Todo este renaciente comercio negrero se vio favorecido por nuevas políticas de la Corona, ya que no se pagaba impuesto a la compra y venta de negros traídos directamente desde África a las costas americanas. Bastaba comprarlos en cantidades considerables para comenzar su proceso de reproducción, transacción que para la época requirió de una gran fortuna, ya que no cualquiera estaba en condiciones de invertir grandes sumas de dinero para comenzar el negocio.

Generalmente, se requería acomodarlos en un lugar determinado de la hacienda y contar con al menos 2 hembras reproductoras para comenzar con la multiplicación de la mercancía, cuyos hijos generalmente se registraron en las actas de bautismo como propiedad privada del dueño, con el nombre de la madre y de padre desconocido. Tal como lo señalan los siguientes registros:

> María de las mercedes Yañez, de 5 meses negra esclava de Francisco Yañez, hija de Francisca Yañez, negra esclava de Francisco Yañez y de padre desconocido.
>
> Prudencia Carrasco de 7 meses, negra esclava de Luis Carrasco, de padre desconocido.
>
> Antonio Carrasco de 7 meses, negro esclavo de Luis Carrasco, hijo ilegitimo de Francisco Carrasco y de Catalina, ambos esclavos de Luis Carrasco.[62]

61 Graciela Valencia, y Jacqueline Rojas, *op. cit.*, cf. p. 74.

62 Alfredo Wormald, *El mestizo en el departamento de Arica*, pp. 159-160.

Matilde esclava de Luis Carrasco, hija de Manuel Carrasco y de padre no conocido.[63]

Lo relevante de los ejemplos es precisamente visualizar la extensión de apellidos y el empadronamiento que les dieron los dueños a sus esclavos como sello de propiedad, para el reconocimiento y su posterior comercialización. Otro detalle importante es la categoría de hijo ilegitimo que se le brinda a un niño de ambos padres esclavos, cuya condición se explica por la ausencia de matrimonio entre sus progenitores, "destacándose para la época escasez de vínculos maritales a lo menos en 21 años continuos"[64], producto de la promiscuidad a la que estuvieron condicionadas las mujeres esclavas reproductoras, siendo imposible desde la perspectiva formal establecer lazos amorosos más estables.

Los bautismos de negros bozales o recién llegados al continente, generalmente fueron actos masivos realizados en la parroquia de Lluta, cuyo único objetivo era legalizar su posesión privada, bajo el amparo de una institución de reconocido prestigio y validez: la Iglesia. En ningún momento se tuvo la intención de realizar un acto de humanidad o inculcar en la fe cristiana a estos individuos, ya esta última venía adscrita a la cultura a la que eran sometidos y aculturados.

Los amos adoptaron la costumbre de extender los apellidos a sus sirvientes, cuya descendencia fue variada y bastante numerosa. Algunos ejemplos de bautismos masivos de negros bozales, ejecutados por Luis Carrasco el 18 de junio de 1726, eran señalados de la siguiente manera en las actas de bautismo:

"Pedro Carrasco, negro bozal de 30 años"

"Antonio Carrasco negro bozal de 40 años"

"Casimiro Carrasco, negro bozal de 6 años"

Ejemplos de bautismos de similar naturaleza, efectuados por el hacendado Francisco
Yáñez, fueron:

63 Libro de actas de bautismo período 1715-1741, s/p Archivo Arzobispado de Arica, 2010.

64 Alfredo Wormald, *op. cit.*, pp. 160-161.



“Cristobal Yañez, negro bozal de Guinea”

“Manuel Antonio Yañez, negro bozal de Guinea”

“Miguel José Yañez, negro bozal de Guinea”[65]

En ambos casos, los datos personales de los esclavos registrados son la clave de identificación para sus propietarios. Solo es posible inferir que las poblaciones importadas estuvieron clasificadas como mano de obra en edad productiva tanto sexual como laboralmente, así como su lugar de similar procedencia, que quizás sirvió para generar solidaridades entre los nuevos grupos de esclavos.

De la revisión del libro de actas de bautismo *in situ* del archivo parroquial de Arica, es posible encontrar en el registro, la descripción de ceremonias más detalladas de individuos esclavos y libres, tal como se señala:

> en esta ciudad de Arica a 2 días de Diciembre […] la cia María de Figueroa por obra y carisma bautizo a María Sousa negra de edad de 2 días, esclava de Domingo Sousa hija natural de Gracia negra esclava decoso […]
>
> en esta ciudad en otro día de mi vida [ilegible] Don Francisco Pacheco Bautizo por oleo y carisma a Estanislao Libre de Edad de quince días […] dos fines de su padrino Domingo se la doy…

También se mencionan bautismos de manera más generalizada:

Bernardino negro de 7 años, de padres desconocidos

María Rosa negra bozal de padres no conocidos

Pascuala Josefa zamba esclava de Josefa Sánchez de 2 meses de edad

Anton Mulato esclavo de padres desconocidos

Marcos negro libre

Eugenio Zambo libre

Josefa Negra esclava bozal, padrino escaso

65 Ibíd, pp. 158-159.

María Rosa Negra de padres desconocidos

María Cathalina negra bosal

Juan Negro Bozal[66]

La proporción de negros bozales bautizados, en referencia a los libres y esclavos que se mencionan en las actas del año 1715, parece ser una información oportuna de destacar, ya que probablemente su importancia como mercancía humana no solo se explica en los cuantiosos beneficios de su comercialización, sino también en el reemplazo de mano de obra negra ya liberada, "para suplir las permanentes y crecientes necesidades del servicio agrícola y doméstico".[67] Hacia inicios del siglo XVIII, muchos africanos habrían adquirido su libertad, tras su participación en batallones pardos del ejército peruano en la defensa de ataques de piratas y corsarios, así como otros, tras años de sacrificio y esfuerzo, habrían comprado su libertad pagando ostensibles sumas de dinero[68], y cambiaron de esta manera el futuro y destino de sus hijos.

Ya a partir del año 1718 es posible ubicar un mayor número de bautismos de individuos libres, principalmente zambos de escasa edad, tal como se presenta en los siguientes registros:

Juana Zamba libre de 3 meses de edad, hija natural de Feliciana Leandro y padre no conocido.

Sebastian García de 6 meses hijo de Nicolás Sabarburu y Antonia Landaeta.

Pascuala prudencia, negra libre de 2 años y 6 meses, hija de Mariela negra criolla y de padre no conocido.

Tendencia que continúa en el tiempo y se extiende hacia 1741:

María de las Mercedes, samba libre hija de Isabel Díaz y padre no conocido

66 Libro de actas de bautismo período 1715-1741, s/p Archivo Arzobispado de Arica, 2010.

67 Viviana Briones, "Arica Colonial: Libertos y esclavos negros entre Lumbanga y las Maytas", En: *Chungara*, Arica: Universidad de Tarapacá, volumen especial, 2004, p. 813.

68 Gustavo Del Canto, *Oro Negro*… p.31.

Juana Bibiana, samba libre hija natural de Micaela Nacarino samba libre y de padre desconocido.[69]

La razón principal del aumento de individuos afrodescendientes libres para mediados del siglo XVIII, fue la nueva condición jurídica adquirida por sus progenitores, fruto de su heroísmo y sacrificio personal.

Volviendo a la realidad demográfica del siglo, para 1713 se destaca la presencia de unas 150 familias negras y mestizas, mientras que la población blanca estaba mínimamente representada por los oficiales reales, que en 1719 migraron hacia Tacna tras el traslado de las cajas reales.[70]

Un detalle no menos importante en el plano político administrativo fue la supresión de los 77 Corregimientos por disposición del rey Carlos III en 1782. En su reemplazo se crearon 7 intendencias divididas en partidos, por lo que Arica deja de recibir la histórica nomenclatura y se constituye como partido o departamento miembro de la intendencia de Arequipa.[71]

En 1792 se efectúa un nuevo censo por mandato del virrey Francisco Gil, conde de Aranda, en el que Arica presenta un universo de 18 611 habitantes, clasificados en una serie de nomenclaturas y castas:

Cuadro n°1
Cuadro de castas de la población de Arica a 1792[72]

	Español	Indio	Mestizo	Sin color	Esclavo	Total
Arica	140		118	473	147	878
Tacna	886	4.365	1.056	262	429	6.998
Codpa		3.753	160		3	3.916

69 Libro de actas de bautismo período 1715-1741, s/p Archivo Arzobispado de Arica, 2010.

70 Alfredo Wormald, *El mestizo en el Departamento de Arica*. cf. pp. 164-165.

71 Ibíd. p.43.

72 Datos tesis doctoral Profesor Jorge Hidalgo (1986). Briones, Viviana. "Arica Colonial: Libertos y esclavos negros entre Lumbanga y las Maytas". En: *Chungara* Arica: Universidad de Tarapacá, volumen especial, 2004, p. 814.

	Español	Indio	Mestizo	Sin color	Esclavo	Total
Tarata		2.719				2719
Sama	223		132	150	121	626
Ilibaya	291	2.033	357	17	164	2.862
Ilo	45		54	83	430	612
Total Corregi-miento	**1.585**	**12.870**	**1.877**	**985**	**1.294**	**18.611**

Para el caso específico del puerto de Arica, que presenta 878 habitantes, el elemento esclavo es bastante considerable, ya que representa un 16,7 % de la población total e iguala a la población de origen europeo, mientras los afrodescendientes ya mestizados representan un 67,3 % del total y constituyen la mayoría de la población.

Otras estimaciones demográficas más generalizadas para 1793, rescatadas de las observaciones de Hipólito Unanue, arrojan que de un total de 18 776 habitantes en el Corregimiento, 1585 son españoles; 12 870, indios; 1977, mestizos; 985, pardos libres; 1294, esclavos; 44, clérigos y 21, religiosos. Generalmente, los afrodescendientes fueron considerados como *mestizos*, dado que no se mencionan mulatos, zambos, cuarterones, ni zambaigos, mientras a la mezcla entre indígenas y españoles generalmente se les contabilizó en la categorización de indios.[73]

Para el mismo año, Freizer contabiliza cifras poblacionales similares entre los partidos de Arica y Tacna, estableciendo que existen "1650 blancos, 12.870 indios y mestizos, 1294 negros y 2962 mestizos de negros, de los cuales la mayor parte de indios y blancos corresponden a Tacna. En cambio los negros y mestizos de negros en su mayoría se encontraban en Arica", dada la mayor altitud y clima relativamente más frío de esta ciudad, que, según la creencia popular, afectaba a la salud de los negros.[74]

Si bien los antecedentes demográficos presentados para fines de este siglo son diversos y no siempre exactos numérica y cronológicamente,

73 Alfredo Wormald, op. cit., pp. 41-42.

74 Ibíd., pp. 164-165.



estos continúan perfilando al partido de Arica (Arica, Tacna, Codpa, Tarata, Sama, Ilibaya e Ilo) como asentamiento afrodescendiente de proporciones considerables, y al puerto de Arica con mayores índices de concentración de población negra en relación a su población total. Esta condición se explica dada la conjetura de condiciones geográficas, sanitarias y de seguridad, que la hicieron hostil para la permanencia definitiva del hispano.

Ya a partir de 1760 culmina el período de compra-venta de negros bozales en Lluta, tras la contracción de la demanda de mano de obra esclava, consecuencia de una grave crisis económica regional. Esta fue provocada por la existencia de prolongados períodos de sequía a lo largo de por lo menos 100 años en la región, cuyos resultados fueron la postración agrícola de los valles de Azapa y Chaca y la intensificación del despoblamiento español. Esta crisis se hizo evidente en la pobreza agrícola de la zona, en donde "el ají nunca había sido un producto valioso, constituyó en esa época, y por muchas décadas de años anteriores y posteriores, el principal cultivo de los valles, por lo menos el de Azapa el más fértil".[75] La mayoría de los viñedos y olivares desaparecieron como consecuencia de la sequía, y muy pocos olivos sobrevivieron a tan nefasto fenómeno climático.

Por otro lado, el continuo declive de la producción minera, sumado a la creación del Virreinato de la Plata que desvió íntegramente el escaso comercio de recuas entre Arica y el Alto Perú hacia Buenos Aires, sumió al partido de Arica en una situación de decadencia social, agrícola y comercial generalizada, "fue así como la ciudad, durante casi todo el siglo XIX y los primeros años del siglo XX, quedo reducida a una población de indios, negros y mestizos que nunca llegó a las 1000 personas".[76]

Para fines del siglo XVIII, la importancia numérica, comercial y laboral de la etnia afrodescendiente en Arica es innegable. Este protagonismo se tradujo en una clara y paulatina tendencia hacia la movilidad social de parte de este grupo en pleno desarrollo que, tras adquirir la

75 Alfredo Wormald, *Historias olvidadas del Norte Grande*. pp. 31 y 32.

76 Alfredo Wormald, *El mestizo en el Departamento de Arica*. p. 45.

libertad, también se estableció en el espacio urbano y ejerció oficios diferentes a los que comúnmente fueron destinados en los valles.

Negros Urbanos en Arica, entre Lumbanga y Las Maytas

Según el relato de las fuentes orales, uno de los primeros lugares de poblamiento de los africanos en Arica fue *"La Chimba"*, especie de caserío agrícola, lleno de chozas, ubicado en la actual explanada del regimiento Rancagua, frente al campus Velásquez de la Universidad de Tarapacá. En este lugar, se acantonaban, bañaban y vendían los negros recién llegados desde los barcos, para su posterior traslado hasta Las Maytas, de donde eran distribuidos para trabajar en las diferentes haciendas del Valle de Azapa.[77] Sin embargo, este espacio adquirió lentamente una nueva configuración para tiempos coloniales, "siendo ocupado por familias lavanderas atraídas por los ojos de agua",[78] y trabajados agrícolamente por individuos afro libres, dadas las posibilidades y condiciones para su explotación.

Si bien los negros fueron marginados por la rígida estructura colonial, y no se les permitió el ejercicio eclesiástico, destinándolos a quehaceres en beneficio de los blancos, fueron una población extremadamente habilidosa en el aprendizaje de nuevos oficios, entre los que se destaca cierta diferenciación laboral por género. Así, los varones eran de preferencia carpinteros, sastres, comerciantes y "las mujeres costureras, lavanderas, domésticas, recaderas, amas de llaves, cocineras, nodrizas, parteras, santeras, compositoras, también comerciantes e incluso prostitutas o concubinas de sus amos".[79]

La idea de una mala raza asociada a su color, siempre estuvo presente en el inconsciente colectivo popular y operó cotidianamente en

77 Relato de Nelson Corvacho Butrón. Afrodescendiente. En: Graciela Valencia y Jacqueline Rojas, *Antecedentes de la esclavitud en América bajo la corona española, el caso de la población negra en Arica y afrodescendientes de hoy*. p. 79.

78 Relato de Arturo Corvacho. Presidente Club del adulto mayor Julia Corvacho. En: *Loc. cit.*

79 Ministerio de Bienes Nacionales. *Ruta Patrimonial de Azapa, región Arica-Parinacota*, N° 44, 2006, p. 31 (vi: 23 de noviembre de 2010). http://www.bienes.cl/sitioweb2009/recursos/nuevas_rutas/guias/044-AZAPA/index.html

la instauración de una serie de prejuicios raciales y debido a ello eran calificados como individuos flojos, mentirosos, violentos, bulliciosos, rebeldes, hechiceros y libertos. "Siendo bastante común encontrar individuos de color a fuera de sus casas en horas de la tarde y parte de la noche bebiendo vino al son del rasgueo de la guitarra".[80] De ese tipo de actitudes como ejemplo, surgen los prejuicios mal asociados a la raza sobre su comportamiento y ociosidad. Sin embargo, los afrodescendientes rompen con estos equívocos esquemas, dada su capacidad de adaptación e inventiva, dentro de la marginalidad urbana de la que fueron parte.

Conociendo perfectamente sus potencialidades y limitaciones en la estructura social como ciudadanos libres, muchos de ellos compraron terrenos agrícolas en el Valle de Azapa y otros se urbanizaron y sectorizaron en un barrio ariqueño al que denominaron Lumbanga, cuyo significado era "Caserío". Este estaba localizado entre las calles Atahualpa (actual Maipú), Bidaubique (Patricio Lynch), Zapata (General Lagos) y la Pampa (O´Higgins), que se formó durante tiempos coloniales y desapareció de forma definitiva en 1930[81], por las medidas adoptadas durante el proceso de chilenización. Lumbanga se configuró como un espacio de encuentro entre pobladores afrodescendientes rurales y urbanos, con identidad y vida propia. Durante el día funcionaba como un imponente espacio de servicios, donde concurrían a él todas aquellas personas que necesitaban de lavanderas, costureras y domésticas, oficios que por lo demás fueron característicos de mujeres de ascendencia negra, además de poder adquirir una variedad de productos alimenticios, gracias al incesante tráfico comercial de productos agrícolas y venta de leche de burra que efectuaban los afroariqueños desde los altos del valle de Azapa hacia la urbe. Por la noche fue más bien conocido por ser un lugar pecaminoso y bullicioso, con abundancia de botillerías, salones de billar y casas de remolienda, frecuentados especialmente por la población masculina ariqueña.[82]

80 Alfredo Wormald, *Frontera Norte*. cf., pp. 78 y 79.

81 Alfredo Wormald (1986: 79). En: Gustavo del Canto, *Oro Negro...* cf., p. 27.

82 Ibíd. cf. pp. 28-29.

Avanzando hacia los siglos XIX y XX, Lumbanga continuó con el estigma de barrio alegre, desordenado y pecaminoso, que si bien no fue precisamente foco de delincuencia, mostraba falencias como la falta de iluminación adecuada y era escenario de desordenes en las afueras de las casas de remolienda, como se demuestra para el año 1907:

> Se ha recibido en esta prefectura el oficio de U.S Núm. 21, fecha de ayer, en el que se sirve decirme que ordene que el cuerpo vigile especialmente el negocio de Bernarda Silva y otro que existe al frente de ésta, ubicados en la calle Zapata esquina de Atahualpa; porque, según quejas presentadas por algunos vecinos, se suscitan desórdenes con mucha frecuencia.[83]

Así, se transformó en un lugar peligroso, digno de vigilancia policial permanente, debido a las verdaderas batallas campales nocturnas que en él acontecieron, y que dejaron como resultado personas heridas, a veces hasta con cortaplumas.

Aunque la vida cotidiana de los negros en Arica se desarrolló con total normalidad a partir de las rentas de sus actividades comerciales y de servicios, esta no estuvo exenta de actos delictivos considerables para la época. Los más recurrentes fueron el hurto, el desorden público y el expendio de bebidas alcohólicas sin la autorización correspondiente, sobre todo en el sector de las Maytas, ubicado aproximadamente entre los kilómetros 10 y 11 del Valle de Azapa[84], tal como lo señalan las siguientes citas:

> Se toma a Matilde Albarracín por hurto […] se niega a ser detenida e ir a prisión.

---

83 Prefectura de Policía de Arica, Vol. 344, folio 13 Arch V. Dagnino. Universidad de Tarapacá, Arica. En: Viviana Briones, Seminario para optar al Título de Profesor en Educación Media en Historia y Geografía y Licenciado en Ciencias Sociales, *Antecedentes Básicos para el Estudio histórico de la presencia étnica negra en Arica entre los años 1870 y 1930*, Universidad de Tarapacá, Arica, 1991, p. 26.

84 Viviana Briones, "Arica Colonial: Libertos y esclavos negros entre Lumbanga y las Maytas". p. 815.

> Matilde Albarracín se fuga a Azapa […] supone se debe encontrar en su casa de Azapa, en donde tiene un negocio de licores en las Maitas.[85]

La prefectura policial de Arica para 1890 en su relación de detenidos: "Aprende a Julio Corvacho, por desorden y lo condena a cárcel".[86]

La comandancia de la Policía de Arica informa que "doña Antonia Balcárcel recibe una multa de cien pesos por haber mantenido abierto su negocio, de expendio de licores, hasta altas horas de la noche".

Simultáneamente, la prefectura policial de Arica, presenta al gobernador "una nómina de establecimientos comerciales que expenden bebidas alcohólicas para ser consumidas en el mismo local y que infringen el Art. 7 de la Ley de Alcoholes del 18 de enero de 1902. Esta prohíbe ubicarse a menos de 200 metros de Templos, casas de instrucción o beneficencia, cárceles o cuarteles".[87]

En suma, delitos que para la sociedad contemporánea corresponden a transgresiones leves, tan simples y comunes, como lo constituyen la contaminación acústica, la amenaza a la moral y buenas costumbres y los pleitos o desordenes callejeros propios de ambientes de parranda y ebriedad.

Por otro lado, el evidente estado de abandono y derrumbe de algunas viviendas propiedad de afrodescendientes, localizadas en el sector, tras las secuelas de los terremotos del siglo XIX, también fueron objeto de críticas y multas por la autoridad en 1906:

> […] La casa N44 de la calle Zapata esquina de la Alameda, de propiedad de don Andrés Albarracín y ocupada por Manuel Mamani i su esposa se encuentra con sus paredes completamente

85 Juzgado de Letras de Arica. Vol. 335, Arch. V. Dagnino, Universidad de Tarapacá, Arica. En: Viviana Briones, *op. cit.*, p. 23.

86 Comandancia de Policía de Arica, Vol. 370. Arch. V Dagnino, Universidad de Tarapacá de Arica. En: Loc. cit.

87 Notas de la Comandancia y prefectura policial de Arica, Vol 369, 374. Arch V. Dagnino, Arica: Universidad de Tarapacá. En; Ibíd., p. 25.

abiertas por un costado y desplomadas por otro, amenazando seriamente caerse.[88]

Otro ejemplo es un parte emitido por la prefectura ariqueña a Sebastiana Salas, que tras una visita domiciliaria en su casa de calle Atahualpa 68, informa que esta se encontraba en su interior desaseada.[89]

Situaciones particulares, que seguramente estigmatizaron nuevamente al elemento negro y a sus actividades en Arica, pero que por ningún motivo corresponden a la cotidianeidad del grupo étnico en general, ya que ni delincuencia, transgresión a la ley, dejadez o suciedad son patrones de comportamiento típicos de razas determinadas, más bien dependen del contexto de desarrollo humano y las actitudes que haya aprendido el individuo a lo largo de su vida.

Habitualmente, los oficios y labores en que se desempeñaron los negros libres en la economía urbana, abarcaron la mayor parte de los rubros de servicios y comercio establecidos, siendo las manufacturas de bienes una actividad detallista, sofisticada y bien demandada, así como los servicios personales entregados, requerimientos inherentes de las necesidades de consumo, recreación y buen vivir de la población local.

5. La ruptura de las cadenas de la esclavitud, persistencia de formas de servidumbre y reesclavización en el siglo XIX

Adentrándonos en el período republicano, los problemas que postraban a la zona aún persistían. La agudizada crisis económica del siglo anterior, sumada a una serie de alzamientos patrióticos en los diversos rincones de América, provocaban en 1809 en "Tacna india por vientre y Lomo"[90], una serie de levantamientos cargados de belicosidad contra

88 Viviana Briones,. Seminario para optar al Título de Profesor en Educación Media en Historia y Geografía y Licenciado en Ciencias Sociales, *Antecedentes Básicos para el Estudio histórico de la presencia étnica negra en Arica entre los años 1870 y 1930.* Arica: Universidad de Tarapacá, 1991, pp. 30-31.

89 *Loc. cit.*

90 Alfredo Wormald, *Historias olvidadas del Norte Grande*. pp. 25 y 26.

las autoridades reales de España. Para el caso de Arica, dichos acontecimientos se tornaron diferentes, ya que los afrodescendientes generalmente tomaron partido en defensa de España, "formando un ejército de pardos al mando de Martín de Oviedo, quienes pasaron a la historia dejándose matar, tras protestar su fidelidad al rey".[91]

Se destaca en el proceso emancipador de Chile, el primer batallón de 200 infantes pardos, africanos y mulatos libres, quienes se llenaron de gloria en la batalla de Maipú del 5 de abril del año 1818. Ellos accedieron al llamado patriótico de don José Miguel Carrera, incluso en contra de la voluntad de sus amos, con la finalidad de lograr la libertad, aunque fuese con el costo de sus vidas. Ya desde 1811, tras la declaración de la libertad de vientres, la prohibición del ingreso de nuevos esclavos al país y la rectificación constitucional de dichas reformas en la constitución provisoria de 1817, se venían comprometiendo importantes recursos estatales por el pago de la manumisión negra de sus respectivos amos. Sin embargo, persistían las formas de servidumbre y explotación ante la negativa intensa del gobierno y círculos de poder esclavista que se negaban a conceder la liberación. Esta barrera solo fue rota el 23 de junio de 1823, tras las incansables negociaciones del congresista José Manuel Infante quien logró se votase por unanimidad la abolición definitiva de la esclavitud en Chile.[92]

Para el objeto de nuestro estudio, el logro de la manumisión en Chile solo puede tomarse como un hecho histórico referencial, ejemplo de la temprana y eficaz política antiesclavista del gobierno, considerando que para inicios del siglo XIX el departamento o corrida de Arica aún pertenecía íntegramente a la nación peruana. Perú logró su independencia tardíamente en 1821, y con ello asumió una serie de nuevos desafíos como Estado-nación americano, que buscaba integrarse eficientemente al capitalismo y liberalismo mundial. Entre las primeras contradicciones para ser parte de la modernidad se encontraron: la persistencia de formas tradicionales de explotación en sectores de la sierra

---

91 Luis Cavagnaro, *op. cit*., p. 116.

92 Ministerio de Bienes Nacionales, Valle de Azapa, ruta del esclavo, Región XV Arica-Parinacota, 2006. http://www.bienes.cl/sitioweb2009/recursos/nuevas_rutas/guias/044AZAPA/index.html (vi: 23 de noviembre de 2010).

y las heredadas del sistema colonial español, que inevitablemente no coincidían con el ideal de progreso y el modelo industrial exportador que se pretendía instaurar.[93]

En el plano económico, la crisis de la hacienda se agudizó a consecuencia de los destrozos de la guerra, al igual que la industria y el comercio que no pudieron competir a la par con los mercados internacionales. Esta situación conllevó a la insolvencia del Estado peruano, que se vio en la obligación de "restablecer el tributo indígena en 1826, antes abolido por San Martín en 1821, como símbolo de ruptura de las ataduras coloniales y que se complementó con un nuevo sistema de "contribuciones" hacia población dividida en castas y territorios, que se mantuvo aproximadamente hasta 1870".[94]

En el plano social persistían las tensiones entre castas, heredadas de la rígida y racista estructura social colonial. La aristocracia virreinal y comercial peruana que migró a Europa en busca de mejores oportunidades, en algunos casos logró reconocimiento en armas, diplomacia, política o guerra. Sin embargo, la parte de ella que decidió quedarse, resultó empobrecida por la depredación de la guerra, manteniendo su "prestigio e influencia social, que le permitía oprimir a las gentes de abajo"[95], a partir de la articulación de sociedades regionales y la concentración del poder en torno de la hacienda.

En el plano constitucional organizativo aconteció, al igual que en el resto de Latinoamérica, un período de inestabilidad política, desde 1826 hasta la formación de la Confederación Peruano-Boliviana en 1836, siendo un acontecimiento positivo para el período el descubrimiento de las islas guaneras, que dieron inicio a una relativa estabilidad política a los gobiernos que lo explotaron y al ciclo económico de este abono entre 1842-1866. Así, el guano se convirtió en la base de los in-

---

93 Alberto Díaz, *et al.*, *Población indígena, mestiza y negra de Arica y Tarapacá. Documentos republicanos 1827-1841*. Arica: Universidad de Tarapacá, 2009, pp. 22-23.

94 Ibíd. cf., pp. 22-25.

95 Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú. 1822-1933*, Tomo I. Lima: El Comercio, 2005, p. 209.

gresos del fisco, que se complementaron con las exportaciones menores de cobre, lana de alpaca, oveja, algodón, azúcar y salitre.[96]

Contextualizándonos en la situación jurídica de los esclavos peruanos y ariqueños dentro de la nueva república liberal, el logro de la manumisión por efecto de las garantías constitucionales otorgadas desde las altas cúpulas gubernamentales fue un proyecto casi irrealizable. Esto sucedió así, debido al sinnúmero de vaivenes y retrocesos legales que ponían en tela de juicio el tema, cada vez que se intentaba hacer hincapié en los derechos individuales de los negros, que eran subestimados por los intereses de poderosos hacendados.

"Según informa del virrey Avilés, entre los años 1790 y 1802 entraron al Perú 65.747 negros. La última partida de esclavos de esta raza arribo en 1814, durante el gobierno de Abascal. Quizás por ser la última se vendieron al subidísimo promedio de 600 pesos".[97] Mientras, "para 1779 y 1810 ingresaron por Buenos Aires y Chile 1500 africanos aproximados por año."[98], lo que denota una fuerte disminución en el comercio esclavista en el virreinato durante los años previos a la independencia; sin embargo, el tráfico humano continuó desarrollándose de manera esporádica e ilegal por lo menos hasta 40 años más tarde.

Una de las primeras medidas republicanas adoptada una vez concretada la Independencia, fue la concesión de manumisión a los hijos de esclavos, según señalaba "El decreto de 12 de agosto de 1821, que declaró libres a todos los hijos de esclavos nacidos desde el 28 de julio de ese año y mandó que anualmente se rescatase cierto número de esclavos mayores designados por suerte, pagando el gobierno a sus amos. Misma gracia que fue concedida a los que se enrolasen en el ejército".[99] El mismo año se emitió un decreto complementario que establecía la obligación del amo a proveer gastos para la educación y crianza de los menores, hasta avanzada edad: en el caso de las mujeres hasta los 20 años y de los hombres hasta los 24 años.

---

96 Alberto Díaz, *et al*. *op. cit.*, pp. 22-25.

97 Alfredo Wormald, *El mestizo en el departamento de Arica*, pp.162.

98 Jorge Basadre, *op. cit.*, p. 216.

99 *Loc. cit.*

Gradualmente se fueron integrando otras modificaciones que tendían a favorecer cada vez más la situación de los negros no libertos. Por ejemplo, la constitución de 1823 declaraba "que nadie nacía esclavo en Perú, ni podía entrar de nuevo en esa condición"[100], mientras que el decreto del 14 de octubre de 1825, establecía un reglamento de trabajo para esclavos bastante más humanizado y realista, en comparación a las condiciones a que habitualmente estaban acostumbrados, fijando por ejemplo:

- Un régimen diario de trabajo de 12 horas, desde la 6 de la madrugada a 6 de la tarde, con períodos de descanso incluidos para reposo y alimentación
- Prohibición de laborar días festivos, a menos que se contase con la autorización de un párroco y que el amo remunerara el día trabajado.
- Limitación del castigo a solo 12 azotes sin sangre, eximiendo a púberes, niñas menores de 14 años, mujeres casadas y ancianos.
- Proporcionarles raciones de alimento, vestimenta y asistencia médica.
- Además de instruirlos después de la jornada laboral en la religión.

Estas medidas fueron bastante benévolas para la calidad de vida de los esclavos, considerando lógicamente algunas limitaciones comunes como la prohibición de portar armas y encontrarse en la calle sin la autorización de su amo.

Por su parte, también surgieron decretos que protegían al hacendado, como los publicados el 10 de octubre de 1822, el 19 de abril de 1825 y el 6 de abril de 1826, que disponían que los esclavos de propiedad no fuesen destinados a obras públicas, que su permanencia en el ejército no fuera causal para sustraérselo a su amo y que se penalizara

100 *Loc. cit.*

con dobles jornales a las personas que ocultasen o utilizasen los servicios de un esclavo ajeno.[101]

En las cartas constitucionales de 1828 y 1834 nuevamente se ratificaba la condición de libertad de algunos negros contemplando "que no entra de afuera, ninguno que no quedo libre"[102], quizás como medida para disminuir el número de esclavos existentes en la nación. Asimismo, se agregan una serie de tratados internacionales firmados con Colombia el 22 de septiembre de 1829 y luego, bajo el gobierno de la Confederación Peruano-Boliviana en 1837, con Gran Bretaña, para cooperar en la abolición del tráfico esclavista desde África, denunciando y juzgando por los tribunales competentes a los traficantes de seres humanos. Hasta entonces las cosas marchaban bien para ambas partes y la liberación definitiva se veía como el próximo paso por concretar.

Sin embargo, razones como la no recuperación de la productividad de las haciendas de la costa a causa del bajo precio del azúcar y, en consecuencia, la animadversión y presión de la clase hacendada hacia el general Felipe Santiago Salaverry, en ese entonces a cargo del gobierno, provocaron el 10 de marzo de 1835 el restablecimiento legal de la importación de esclavos entre países americanos. Este hecho marcó un retroceso significativo en torno de las mejoras logradas en 1823, 1828 y 1834 y que, hacia 1839, significó el retorno a la política esclavista, cuya carta magna dejaba solo en claro "que nadie nace esclavo en Perú", pero omitía el extracto prohibitivo del ingreso de los no libertos, que si bien declaró libres a los hijos de esclavos que cumplieran 25 años, amplió el tiempo de servicio al amo en condición de libertos hasta los 50 años, y se extendió dicho vínculo también a los nacidos entre 1821y 1839.

Lamentablemente, los esfuerzos liberales quedaron en nada, tras las nuevas y engorrosas modificaciones que intentaban complacer los intereses de la clase dominante. Tales hechos sumían a los esclavos jóvenes nuevamente en formas legalizadas de explotación y a los ancianos libertos en una situación total de abandono para nada ventajosa, consi-

---

101 Ibíd., p. 217

102 Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú 1822-1933*. Tomo II. Lima: El Comercio, 2002, p. 441.

derando el envejecimiento prematuro como consecuencia de la rudeza de los trabajos realizados durante su vida.

Algunas observaciones del intelectual Bartolomé Mitre para la época, esclarecían la realidad de la población negra en Perú:

> “hay haciendas que necesitan centenares de hombres para sus faenas y no cuentan sin embargo con un solo hombre libre de hecho: todos son libres de derecho pero ellos no lo saben, o por lo menos desprecian su libertad”.[103]

Probablemente, esta realidad se vivió con mayor intensidad en el Corregimiento de Arica y, por ende, jamás se conocieron las noticias y modificaciones constitucionales que garantizaban un relativo bienestar a la población afrodescendiente. La legislación no se llevó a la práctica, y eso se debió también a la marginalidad geográfica del departamento y al desconocimiento, de parte de estos hombres, de los cambios que se habían suscitado en su situación jurídica.

Sin muchas dudas, la política esclavista continuó ejerciéndose en Latinoamérica entre 1827-1847, sobre todo en países como Brasil, Cuba y parte del antiguo virreinato de Nueva Granada. Asimismo, siguieron ingresando al Perú, hasta al menos 1847, negros esclavos y sus hijos, a los cuales también se les intentó vender. Esta situación solo culminaría tras el término del paternalismo estatal y la adopción de una posición firme frente a las presiones internas. Así, el 28 de abril de ese año se prohibió la importación, tráfico y traslado de esclavos a otras partes del Perú, decisión que quedó finalmente zanjada el 10 de abril de 1850 tras la firma de un Tratado de Amistad y Comercio con Gran Bretaña, que proclamaba de lleno la política antiesclavista. Tras los acontecimientos de situaciones aisladas de manumisión masiva en el valle trujillano de Chicama en 1848 y 1851, por hacendados generosos, y algunos amagos de revueltas sociales en Lima (1829)[104] y en Trujillo (1848)[105], la liber-

---

103 Ibíd., tomo III, p. 685.

104 Jorge Basadre, *op.cit.*, tomo II, p. 422.

105 Jorge Basadre, *op. cit.*, tomo III, p. 688. El 23 de abril de 1829 se descubrió en Lima una conspiración de negros esclavos, cuya finalidad era derrocar al gobierno y asesinar a los blancos, liderada por Juan de Dios Algorta, quien ya habría organizado un movimiento similar en

tad definitiva solo fue posible gracias a la revolución liberal de Ramón Castilla en 1854. Este caudillo tarapaqueño derrocó al presidente de turno, José Rufino Echenique, acusado de corrupción, para instalarse nuevamente en el gobierno hasta 1862 y, considerando la gran estabilidad y prosperidad económica del Estado peruano, a causa de los ingresos del guano, "suprimió el tributo indígena el 05 de julio de 1854 y más tarde el 03 de diciembre del mismo año en Huancayo, firmó el decreto histórico que puso fin a la esclavitud perpetua".[106]

Para el caso de Arica, una vez concluida la esclavitud en Perú "muchos hacendados comenzaron a pagar a sus empleados con pequeñas porciones de tierra"[107], mientras los afrodescendientes afirman y recuerdan que los agricultores recibieron en parte de pago pequeñas porciones de tierra, preferentemente ubicadas a la entrada del valle, también en el sector de Las Maytas y San Miguel o Azapa grande, como era llamado.[108]

La abolición de la esclavitud en Perú se caracterizó por ser un proceso lento, gradual y pacífico, en el sentido de que el Estado indemnizó y garantizó a los hacendados el pago de los esclavos en un período de 5 años, en vales y dinero en efectivo. Transcurridas dos generaciones, se establecieron normas para el ejercicio de los derechos civiles de negros y afrodescendientes peruanos. Pero ello no estuvo exento de insistencias y quejas absurdas de hacendados que pedían su retorno y expresaban su disconformidad con la nueva mano de obra esclava de

---

1827, sin mayores resultados. Descubiertos los esclavos en su intento de sublevación, fueron juzgados por el gobierno. La mayoría de ellos resultaron impunes a pesar de encontrarse actas de sesiones, órdenes y otros nombramientos que evidenciaban cierta organización e intencionalidad de revuelta.

106 Ibíd., cf., pp. 837-838. En el valle de Chicama, el 19 de agosto de 1848 los esclavos tomaron y asediaron la ciudad de Trujillo con la finalidad de lograr su libertad. Los insurrectos cayeron en excesos hacia el comercio, lo que conllevó a enfrentamientos con el ejército, la fuga, captura y enjuiciamiento de varios cabecillas esclavos, que lograron la amnistía por el congreso solo en 1851. El resto de los esclavos que huyo regresó voluntariamente a trabajar a sus haciendas.

107 Gustavo Del Canto, *op. cit.*, p. 33.

108 Relato de Don Augusto Ríos, Afrodescendiente azapeño. En: Ibíd., pp. 31.

origen asiático.[109] A pesar de los logros concedidos en términos jurídicos, la libertad para las personas de ascendencia negra no fue siempre bien utilizada. Algunos autores como Alberto Díaz, Galdames y Ruz (2009) y Alfredo Wormald (1966) afirman la *persistencia de formas de servidumbre y reesclavización*, ya que una vez adquirida la manumisión, muchos negros no supieron qué hacer con ella y volvieron a sus lugares de origen a emplearse como inquilinos en las haciendas o adquirieron terrenos agrícolas en la Chimba o valle de Azapa. Otros más habilidosos desarrollaron actividades comerciales y diversos servicios en Lumbanga.

"Sin embargo la mayoría siguió siendo esclavo de sus propios oficios"[110], según lo demuestran los datos ocupacionales de afroariqueños para el censo de 1923, en donde su nivel socioeconómico seguía siendo bajo, producto de las deficientes remuneraciones recibidas y el destino de estos trabajos a gentes también de estratos sociales bajos.[111]

Esta información es corroborada por afrodescendientes que estiman que:

> A pesar de la libertad, los negros continuaron trabajando para el amo blanco. Fueron muy pocos los que mejoraron sus condiciones económicas o realizaron algún estudio superior. La mayoría solo sabía desempeñarse en los oficios que el blanco le hacía enseñado durante la esclavitud. Fueron zapateros, lavanderos, costureras, albañiles, medieros, actividades menores, que la minoría europea necesitaba para mantener su alta calidad de vida.[112]

---

109 La mano de obra asiática, mayoritariamente chinos, vinieron a reemplazar a la fuerza laboral negra, principalmente durante el período de extracción guanera en Perú. Sin embargo, hubo bastante disconformidad de parte de la clase dominante para con estas personas, ya que contrariamente a sus antecesores, estos eran personas testarudas, poco dóciles y precipitadas, que recurrían inclusive al suicidio cuando alguna situación los incomodaba de sobremanera.

110 Ibíd., p. 33.

111 Briones, Viviana, *Antecedentes básicos para el estudio histórico de la presencia étnica negra en Arica, entre los años 1870-1939*, p. 57.

112 Relato de Don Arturo Carrasco Cortes. Afrodescendiente. En: Del Canto, Gustavo, *Oro Negro...*, p. 31.

Probablemente, su escaso ascenso social se debió asociar a los innumerables prejuicios heredados del periodo colonial, a la visión biológica y racista del negro como elemento de labores sacrificadas, dado su erróneo estigma de individuos de malas costumbres y hábitos, concepciones que tarde o temprano terminaron condicionando sus actitudes y los mantuvieron en la marginalidad sociocultural de la que siempre fueron parte.

Los sistemas de creencias constituyen verdaderos motores que mueven a la sociedad y configuran los paradigmas imperantes en cada época, pero ¿qué hacer si el determinismo social impide el desarrollo pleno y el acceso a oportunidades a los individuos, que por condiciones naturales sí podrían lograr? Es parte de lo que les sucedió a los afrodescendientes frente a un mundo lleno de adversidades. Lo más seguro y confiable, por supuesto, fue volver a los orígenes, quizás otros más audaces se arriesgaron a aventurarse por nuevos caminos, siempre llevando consigo el peso de las cadenas de la esclavitud racial, impregnado en la mentalidad colectiva de la sociedad.

Panorama Demográfico: población ariqueña afrodescendiente en el siglo XIX:

Ya libertos en el siglo XIX, las fuentes orales[113] afirman que se podían encontrar dos tipos de población negra en Arica: los agricultores residentes en Azapa y los negros urbanos residentes en Lumbanga y la ciudad, que generalmente fueron bien aceptados y apreciados en sus lugares de trabajo.

Algunos registros de poblaciones de inicios del siglo XIX, pertenecientes a documentos republicanos peruanos, tales como el padrón de contribuyentes de 1827 de Arica[114], nos indican que el total de la población ariqueña a ese año bordeaba los 2152 habitantes, pero des-

113 Entrevistas Cristian Báez y Marta Salgado (2008).

114 La existencia de documentos republicanos de 1827 y del censo de 1841, explican el interés del Estado peruano de cuantificar el número de contribuyentes libres y esclavos, según categoría étnica y condición social, a nivel nacional, departamental, provincial y distrital, tras la restauración del tributo indígena en 1826 y a un nuevo sistema de contribuciones exigidas a los pobladores pertenecientes a otras "castas" no indígenas de la sociedad peruana, con el fin

conoce si se incluyó la población de los valles de Azapa y Lluta que no son mencionados: "de ellos 1018 eran varones, más 86 esclavos; mientras en el segmento femenino se contabilizaron 990 mujeres, además de 58 esclavas".[115] La parcelada información no nos entrega un panorama global de la cantidad de población negra y afrodescendiente de Arica a la fecha, pero sí nos permite aseverar que la mayoría de la población residente en el puerto en el siglo XIX ya era libre, y solo un escaso 7% de personas se encontraba bajo la condición de esclavitud.

El censo realizado en 1841 por el Estado peruano para el distrito de Tarapacá, nos brinda una visión de la presencia africana en la región que, si bien albergó esclavos africanos tempranamente en tiempos hispánicos en los valles de Pica, Matilla y Arica[116], ya a mediados de siglo presentan una baja densidad poblacional a causa de la renovación demográfica entre libertos, esclavos mestizos y domésticos[117], por lo que solo encontramos "[…] un 1,3 % de población negra, un 10,8 % de zambos y 0,26 % de zambaigos".[118] Tales porcentajes nos dan a entender la ausencia de negros sin mezcla en el siglo XIX, producto del fuerte proceso de mestizaje no solo en Tarapacá, sino también en Arica, la que aún se perfilaba como asentamiento afrodescendiente, si se compara a la escasa población tarapaqueña afrodescendiente y a los registros de siglos anteriores que se tienen acerca de su historia demográfica.

Solo treinta años más tarde, para el censo de 1871, existe mayor claridad sobre el panorama racial del departamento, que incluye valles y pueblos precordilleranos, cuyo escenario fue el siguiente:

---

de reponer las arcas fiscales que se mostraron insolventes, culminadas las guerras de independencia.

115 Alberto Díaz *et al*., *op.cit*., p. 29.

116 Bermúdez (1987). En: Alberto Díaz, *et al., op. cit*., p. 49.

117 Ibíd., p. 49.

118 Ibíd., p. 41.

Cuadro nº2
Panorama Etnológico del Departamento de Arica, según el Censo de 1871 [119]

	Blancos	Negros	Mestizos de negros	Indios y mestizos de indios	Asiáticos	Totales
Peruanos	813	1.442	1.163	2.954		6.372
Bolivianos	34	10	33	1.073		1.150
Chilenos	42	1	39	16		98
Italianos	50		1			51
Ingleses	28	2				30
Argentinos	11	2	7	18		38
Chinos					35	35
Españoles	22					22
Franceses	14					14
Alemanes	9					9
Ecuatorianos	2	1	2			5
Mejicanos		2	2	1		5
Daneses	4					4
Portugueses			2	1		3
Colombianos		2		1		3
Centroamericanos		1	1			2
Brasileros	1		1			2
Norteamericanos		1				1
Totales	**1.030**	**1.464**	**1.251**	**4.064**	**35**	**7.844**

Según los informes del censo oficial de 1871 en el departamento de Arica registrados por Wormald Cruz, de un total de 7844 habi-

119 Alfredo Wormald, *El mestizo en el departamento de Arica*, p. 45.

tantes, los mestizos representan un 51,8 % de la población, los negros y afrodescendientes un 34,6 %, le siguen los blancos con un 13,1 % y, por último, los asiáticos con un 0,4 %. Por un lado, la población afrodescendiente no conforma la base poblacional del departamento; sin embargo, su relevancia no fue menor y estuvo preferentemente ligada a contextos más urbanos como se verificará a continuación:

Cuadro nº 3
Población urbana de Arica por razas y nacionalidades, de acuerdo con censo de 1871[120]

	Blancos	Negros	Mestizos de negros	Mestizos de indios	Asiáticos	Totales
Peruanos	500	855	658	266		2.279
Bolivianos	5	8	19	182		214
Chilenos	29	1	38	14		82
Italianos	44		1			45
Ingleses	28	2				30
Chinos					28	28
Argentinos	7	2	5	10		24
Españoles	22					22
Franceses	13					13
Alemanes	9					9
Ecuatorianos	2	1	2			5
Mejicanos		2	2	1		5
Daneses	4					4
Centroamericanos		1	1			2
Portugueses			1	1		2

120 Alfredo Wormald El mestizo en el departamento de Arica. pp.117.

	Blancos	Negros	Mestizos de negros	Mestizos de indios	Asiáticos	Totales
Colombianos		1		1		2
Brasileños			1			1
Norteamericanos	1					1
Total	**663**	**874**	**728**	**475**	**28**	**2.768**

De un total de 2768 habitantes urbanos, los negros y sus descendientes son la mayoría de la población, constituyendo un 57,9 % de ella; los indios y mestizos conformaban un 17,2 %; el elemento blanco, un 23,9 %; y, por último, los asiáticos, solo el 1 %.

Un nuevo dato que se desprende de la información presentada es la existencia de individuos de una misma raza pertenecientes a diversas nacionalidades, situación que se explica por la reciente condición de Estados nacionales adquirida por los países latinoamericanos culminadas las guerras de independencia. Por su parte, el elemento asiático viene a suplir con fuerza el espacio económico que la población negra dejó una vez concluida su liberación.

Para los casos de la población de los valles de Lluta, Azapa, Codpa y Chaca, la distribución de la población afrodescendiente, siguiendo la diferenciación de nacionalidades, fue la siguiente:

Cuadro nº 4
Población por razas y nacionalidades Valle de Lluta

	Blancos	Negros	Mestizos de Negros	Mestizos de Indios	Asiáticos	Total
Peruanos	160	164	231	376		931
Bolivianos	22	2	6	242		272
Chilenos	4			2		6

	Blancos	Negros	Mestizos de Negros	Mestizos de Indios	Asiáticos	Total
Argentinos	2		2	8		12
Colombianos		1				1
Chinos					4	4
Italianos	4					4
Total	**192**	**167**	**239**	**628**	**4**	**1.230**

Cuadro nº 5
Población por razas y nacionalidades Valle de Azapa[121]

	Blancos	Negros	Mestizos de Negros	Mestizos de Indios	Total
Peruanos	63	391	64	51	569
Bolivianos	1			12	13
Chilenos	4		1		5
Portugueses			1		1
Brasileros	1				1
Italianos	1				1
Total	**70**	**391**	**66**	**63**	**590**

121 Ibíd., pp. 172-173.

Cuadro N°6[122]
Población por razas y nacionalidades Valle de Codpa

	Blanco	Negros	Mestizos de Negros	Mestizos de Indios	Total
Peruanos	76	4	149	450	679
Bolivianos	5		6	159	170
Argentinos	1				1
Total	**82**	**4**	**155**	**609**	**850**

Cuadro n°7[123]
Población por razas para el Valle de Chaca

Población por razas	Valle de Chaca
Blancos	15
Negros	20
Mestizos de indios o negros	31
Indios	50
Chinos	2
Total	**118**

Para el caso del Valle de Chaca, no existe información más rigurosa de la presencia de las diversas nacionalidades que allí residieron ni una diferenciación mayor sobre el número de mestizos negros y mestizos indios por separado. Del análisis de la población negra y afrodescendiente de los valles se puede desprender que en Lluta representan el 33 % de los 1230 habitantes; en Azapa, el 77,5 % de los 590 habitantes;

122 *Loc. cit.*

123 Ibíd., pp. 175-176.

en Codpa, el 18,7 % de los 850 habitantes; y en Chaca, solo los negros representan un 17 % de las 118 personas que allí vivieron.

En consecuencia, se perfilan como lugares de concentración afrodescendiente la ciudad de Arica y el Valle de Azapa. Esta información corrobora la intensa actividad económica desarrollada desde inicios de la Colonia en ambos espacios. Por otro lado, la distribución de población afrodescendiente en los medios rurales y urbanos se torna más o menos homogénea, ya que en los valles reside una población total de 1402 personas y en Arica las 1602 restantes. Para el censo peruano de 1876, los datos existentes sobre población afrodescendiente son más escasos y solo se refieren a Arica-Azapa hasta Sobraya, Lluta y Codpa:

Cuadro nº8
Población clasificada por razas Censo de 1876[124]

	Arica-Azapa hasta Sobraya	Valle de Lluta	Valle de Codpa
Blancos	1.178	170	287
Indios	815	672	1.131
Negros	571	124	61
Mestizos	1.361	500	161
Chinos	78		1
Total	**4.003**	**1.466**	**1.641**

Para tener una idea más objetiva del estado de la población negra y afrodescendiente solo cinco años más tarde, es necesario recurrir a comparaciones, utilizando los antecedentes ya presentados del censo de 1871. Sin embargo, ante la inexistencia de datos que hablen de población afrodescendiente (mestizos de negros) en 1876, se consideraran solo los datos referentes a la población negra, ya que desconocemos la categorización que estos recibieron, pudiendo estar incluidos en el segmento de los mestizos.

124 Carlos Keller, *El departamento de Arica*. Santiago: Zig-zag, 1946, pp. 63-64.

Cuadro nº9
Cuadro comparativo población de raza negra por localidades. Censos 1871-1876

Localidades	Año 1871	Año 1876
Arica-Azapa hasta Sobraya	1265	571
Lluta	167	124
Codpa	4	61
Chaca	20	No hay datos
Total	**1.456**	**756**

A simple vista, la diferencia poblacional en un período de cinco años parece importante; y si a esto agregáramos la población afrodescendiente perteneciente a 1871, que no fue considerada en el censo posterior, se contabilizaría una población total de 2644, entre personas negras y afrodescendientes, por lo que la disminución de la población afrodescendiente en este caso sería abismal, considerando el breve lapso de tiempo transcurrido.

Entre las hipótesis que pretenden justificar este fuerte descenso demográfico, encontramos una serie de migraciones internas de fuerza laboral negra hacia la comuna de Camarones, producto de un fuerte brote de paludismo que afectaba a la zona, por lo que fue necesario reemplazar a los caídos con mano de obra resistente al flagelo, como lo eran los negros. Una segunda alternativa sería la de señalar la poca objetividad de los censos de la época, que probablemente categorizaron en el segmento de mestizos a afrodescendientes y demás negros, pudiendo ser criterios para clasificar poblacionalmente a las personas el color de piel o simplemente su apellido, lo que lógicamente conlleva a una distorsión de la realidad demográfica del departamento, dependiendo del juicio personal de cada censor.

Aún a fines del siglo XIX, los negros y principalmente sus descendientes, seguían considerándose como un elemento fundamental en la base racial de la población total del departamento. Sin embargo, la Guerra del Pacífico, y posteriormente las medidas adoptadas durante el proceso de chilenización, cambiaron completamente este panorama en

el siglo siguiente, que culminaron con parte importante de los orígenes raciales y culturales del puerto de Arica.

6. El dramático proceso de chilenización

La situación social de los negros y afrodescendientes insertos en la nueva república liberal peruana había adquirido relativa estabilidad hacia 1870, gracias a una serie de derechos civiles y prebendas que promovían su inclusión plena como sujetos de derecho. Repentinamente, la Guerra del Pacífico contra Chile, alteró nuevamente su seguridad personal y el sentido de pertenencia e identidad a un territorio determinado.

Concluido el conflicto trinacional entre Bolivia, Chile y Perú, el territorio de Arica, ahora en manos del gobierno chileno, experimentó una serie de transformaciones tangibles, profundas y dramáticas, sobre todo para los habitantes afrodescendientes. Aquellas fueron consideradas absolutamente necesarias en el contexto de difusión del modelo ideal de chilenidad y de integración cultural de este territorio y sus gentes.

Una de las primeras medidas gubernamentales-administrativas, adoptadas durante el proceso de chilenización a partir de 1880, fue la creación de la provincia de Tacna, con los departamentos de Arica y Tacna en 1884, donde se invirtieron fuertes sumas de dinero en el saneamiento y ornato de las ciudades. Se realizaron innumerables obras públicas en beneficio de la población, con el objetivo de ganarse su simpatía adherencia con la perspectiva del próximo plebiscito. Tales medidas persuasivas no consiguieron los resultados que se esperaban, por lo que dieron comienzo, desde 1900 a 1930, a un período de políticas violentas y arbitrarias contra los habitantes peruanos.[125]

Otros acontecimientos de relevancia para inicios de siglo fueron la llegada de colonos chilenos al nuevo territorio ahora en disputa, el traslado de la corte de apelaciones de Iquique a Tacna, el cierre de escuelas de instrucción peruana, que fueron reabiertas bajo la tutela de

125 Gustavo Del Canto, *Oro Negro...*, op. cit., p. 55.

profesores chilenos. También se procedió a la expulsión de religiosos y párrocos, quienes mantenían en la clandestinidad el fervor patriótico peruano, para finalizar con la imposición del servicio militar obligatorio a la población masculina comprendida entre los 20 y 45 años, que debía enrolarse en la capital o ciudades del sur, por el período de un año al servicio de la patria.[126] Esta medida significó un éxodo masivo de ariqueños y tacneños que se negaron a servir al ejército chileno.

Para el ideal de chilenidad, los afrodescendientes se convirtieron en uno de los principales enemigos por diezmar, debido a su asociación directa con el elemento peruano. De esta manera, constituían una masa de votantes que no precisamente le darían la victoria a Chile a la hora del plebiscito y, por ende, había que erradicarla a como diese lugar. Estos prejuicios proliferaron rápidamente y dieron inicio a una serie de persecuciones y hostigamientos contra la población ariqueña afrodescendiente, cuyas huellas imborrables permanecen en las memorias inquebrantables y testimonios aún sorprendentes, de los abuelos que cuentan parte de estas experiencias vividas en su niñez o escuchadas del relato de sus padres. Una de las formas de acoso y persecución más comunes fue el acecho permanente en sus propios hogares:

> Las puertas de las casas de los negros eran marcadas con una cruz, si al día siguiente la puerta de la casa no se abría, eso significaba que el dueño de casa se había marchado o le habían dado muerte.[127]

> Una noche llegaron allá de repente, porque estaba la puerta de la casa del rancho donde vivíamos nosotros. Entonces mi mamá ya sabía, mi papá también. Mi mamá tenía un baúl grande, como lavaba ropa para los pocos hoteles que habían, donde metía la ropa que ella lavaba recogida de las colgaderas. Entonces […] metió a mi papá ahí en el baúl, puso toda la ropa arriba y cerró el baúl. Cuando en eso echan la puerta abajo y ahí estuvieron hablando con mi mamá, mientras uno hablaba con mi mamá los otros revisaban todo, si abrieron el baúl, todo… ¡cómo estaría mi taita ahí ahogándose! Y yo chiquitita, eso fue por el año 29, estaba bien

126 Julio Urquhart, *op. cit.*, pp. 30-31.

127 Entrevista Cristian Báez. En: Julio Urquhart, *op.cit.*, p. 22.

agarrada de las piernas de mi mamá, pero no se me iba la vista del baúl y mi mamá me tomaba la cabeza y me hacía para un lado, me hacía cariño mi mamá.[128]

No solo se procedió al asedio interminable, sino también al asesinato de los negros de nacionalidad peruana en sus lugares de residencia. Según referencias de los mismos afrodescendientes, los cadáveres de negros asesinados eran enterrados en sus propias casas y años después aparecían en el antiguo sector de Lumbanga, ahora denominado barrio Maipú[129].

Tarde o temprano, la dispersión de la población afrodescendiente y el éxodo masivo hacia el norte del río Sama, donde "comenzaba el territorio peruano y finalizaba la opresión"[130], fue inevitable. Entre 1925 hasta la incorporación definitiva del territorio de Arica a Chile y la devolución de Tacna en 1929, Sama se convirtió en el principal refugio de los afroariqueños. Familias enteras migraron, aguantando las altas temperaturas del día en el desierto y enterrándose bajo los arenales de noche para no morir de frío.

La mayor parte de ellos abandonó sus tierras, casas y negocios, fruto del esfuerzo de años, que por cierto no siempre pudieron recuperar al no poseer los títulos de dominio de estas. Esta información se complementa con el relato de Bernardo Quintanak, quien afirma que una de las pocas opciones de los afrodescendientes de la época, era migrar:

> Si les quitaron todas sus tierras, negocios, sus casas. Aquí nadie tenía papeles. Entonces llegaron los chilenos con papeles en mano, diciendo que esa tierra les pertenecía y que los apoyaba la ley. Los peruanos no tenían como defenderse. Así perdió mi padre las tierras que tenía en Azapa. Nunca pensó que el papel valía más que el trabajo. Los negros que ves ahora son porque se nacionalizaron chilenos o volvieron escondidos.[131]

---

128 Entrevista publicada en el diario *La Estrella de Arica,* en inserto "Afronoticias" del 13 de septiembre de 2008. En: *Loc. cit*.

129 Entrevista Cristian Báez. En: *Loc. cit.*

130 Gustavo Del Canto, *op. cit.*, pp. 87.

131 Relato Bernardo Quintana, hijo de afrodescendiente. En: Gustavo Del Canto, *op.cit.*, pp. 56.

Cuenta también un actual agricultor afrodescendiente sobre la experiencia de su abuelo quien:

> abandonó el valle durante la noche, luego de ser amenazado por la policía chilena. Mi padre fue obligado a hacer el servicio militar en Copiapó para ser chileno. Cuando la situación se calmó, una vez decidida la suerte de Arica y Tacna, mi abuelo paterno regresó, y adquirió tierras en Azapa de aquellos negros que no quisieron volver y se dedicó a la molienda de la caña de azúcar.[132]

Los valientes que decidieron quedarse lo hicieron nacionalizándose chilenos, viviendo escondidos bajo la ilegalidad de las sombras del valle de Azapa o "al amparo de alguna familia de los pueblos cordilleranos.[133] Ellos bajaban a la ciudad solamente a vender sus productos o cuando la situación estrictamente lo ameritaba. Otros regresaron en el anonimato años más tarde a recuperar sus propiedades, con sus títulos de dominio en mano, perpetuados por sus hijos ya nacionalizados chilenos.

Según cuenta Ana Cadenas, hija de un protagonista del período, hoy residente del sector de Las Maytas del Valle de Azapa, su padre nunca quiso nacionalizarse chileno. "A pesar de que para la época del plebiscito andaban persiguiendo a los peruanos. Él se escondió en un pozo por donde pasaba el agua: si lo pillaban, lo mataban. Ahí estuvo semanas, le pasaban a escondidas cositas para comer. Por eso después murió enfermo de las piernas por el frío".[134]

Otro testimonio de Lucía Huanca Estoria, afrodescendiente azapeña, asevera que otra forma de esconderse del invasor chileno fue la construcción de cuevas al interior de chilcas y chañares: "Ahí se quedaban un buen tiempo hasta que los chilenos se fueran. Ellos hacían ronda de caballos, vigilaban la zona, si pillaban a un negro lo enviaban al Perú".[135]

---

132 Entrevista a Eduardo Flores, Nieto de afrodescendiente. En: Julio Urquhart, *op.cit.,* p. 24.

133 Entrevista a Marta Salgado 2008. En: Julio Urquhart, *op. cit*., p. 26.

134 Gustavo Del Canto, *op.cit*., p. 57.

135 *Loc. cit.*

Las actitudes negativas de muchos afrodescendientes a nacionalizarse chilenos, no deben juzgarse como actos de rebeldía o de simple indiferencia hacia el nuevo estado. Es necesario ponerse en el lugar del otro para entender las implicancias y nuevas consecuencias que significó someterse a un segundo proceso de aculturación forzado, que conllevó a la pérdida de ideas, costumbres y tradiciones peruanas.

Como afirma el historiador peruano Jorge Basadre, quien vivió parte de su niñez en la vecina ciudad de Tacna y percibió algunos de los cambios de la chilenización[136], muchos de los peruanos que decidieron permanecer en su territorio ancestral, se afianzaron a la idea de "patria invisible, cuyo concepto es Perú como símbolo, un nexo de lealtad al terruño que los invasores quisieron cortar, la idea de Perú era más bien un mundo de recuerdo y de esperanza"[137] y tuvieron que conservar su peruanidad tan arraigada desde la llegada del hispano, solo en lo más profundo de su ser.

La firma del tratado de Lima en 1929 vino a devolver algunas de las tierras de los ahora apodados "negros azapeños", pero no la paz definitiva en sus vidas, ya que si bien se interrumpieron las formas de aculturación violentas, en su reemplazo persistieron formas de discriminación racial, xenofobia y represión hacia manifestaciones culturales afrodescendientes, sincretizadas implícitamente con la cultura peruana.

Como si hubieran sido pocas las humillaciones y discriminaciones vividas en su propia tierra, en varias oportunidades fueron los mismos negros quienes traicionaron a sus compatriotas peruanos delatándolos sobre su negativa a la nacionalización chilena. A ellos se les denominó "vende patrias" tal como lo asevera Cristian Baez.

---

136 El historiador peruano, residente en la vecina ciudad de Tacna durante el proceso de chilenización, describe en su libro *Infancia en Tacna*, desde una perspectiva sociohistórica y sentimental, los cambios materiales y culturales que experimentó su ciudad a causa de la violencia del proceso chilenizador. En esa obra recuerda medidas como la pavimentación de la avenida Bolognesi donde corría el río Caplina y otras más impactantes como la violencia sicológica, moral y física ejercida por el ejército chileno contra los habitantes de nacionalidad peruana en sus propios hogares, lo que significó para él y su familia, migrar hacia el norte en el año 1926 y retornar solo en 1932, cuando el conflicto geopolítico estaba relativamente solucionado.

137 Jorge Basadre, *Infancia en Tacna*. Lima: Gráfica, 2009, p. 90.

> Nosotros tenemos que entender que no fue el blanco quien nos trajo para acá, sino que fueron africanos. […] Los grandes imperios fueron los que negociaron con la corona portuguesa y otras coronas y acá en estos tiempos, nuestra propia gente se vendieron por un pedazo de tierra, […] acusaban: ahí hay un negro que no quiere ser chileno, […] Era como el vende patria, eran como tres o cuatro que se destacaron en Azapa, de las mismas familias.[138]

Esta opinión no estigmatiza ni caracteriza a las actitudes comunes de las comunidades negras, sino más bien habla de falta de solidaridad y cohesión grupal en contextos difíciles, en donde la conveniencia económica personal y el valor de la vida se superponen a los intereses grupales.

La chilenización no solo se interpreta como un proceso gubernamental necesario para el territorio y sus habitantes, sino también como un lapso histórico doloroso y dramático, en el sentido de los traumas y sentimientos de animadversión que se crearon entre protagonistas chilenos y peruanos, que lamentablemente persisten hasta hoy. Esta visión la comparten los historiadores peruanos con los afroariqueños, destacando "la resistencia heroica y pasiva"[139] que ofrecieron los afrodescendientes en el desafío por no ser expulsados por el más fuerte, y sobrevivir en un escenario cultural tan hostil.

Las secuelas psicológicas del proceso pronto se hicieron presentes en el inconsciente colectivo de los abuelos, quienes visualizaron como una necesidad el someterse a un segundo proceso de mestizaje, dadas las circunstancias sociales y nacionales imperantes. Hubo otro proceso paulatino de blanqueamiento de los afrodescendientes, como símbolo de protección y medio para alcanzar la integración en la sociedad chilena, que por herencia española también fue discriminadora y racista.[140]

Todavía en 1957 subsistían negros "…algo desteñidos en el valle de Azapa, donde fueron ocupados en las plantaciones de caña de azúcar y

---

138 Julio Urquhart, *op. cit.*, p. 25.

139 Marbet Barrios, "Arica y Tacna ciudadanía en tiempos de conflicto (1880-1929)". En: *Diálogo Andino*, Nº 28. Arica: Universidad de Tarapacá, 2005, p. 72.

140 Julio Urquhart, *op.cit.*, p.28.

molinos de aceite"[141], mientras en Tacna es posible reconocerlos en la parte baja del valle de Sama en el sector de Las Yaras y Buenavista, y en la parte céntrica del valle de Locumba es posible encontrar algunos de los descendientes, pero ya muy mezclados[142]. Fue parte de los códigos sociales y moralistas de las familias afroariqueñas del siglo XX, el impedimento de matrimonios entre personas negras y el condicionamiento al blanqueo racial-cultural casi total, que diluía irreversiblemente los rasgos fenotípicos africanos al presente.

La piel clara se convirtió con el tiempo en sinónimo de estatus social, ya que a través de ella se lograba la semejanza al erróneo prototipo físico del chileno como individuo "blanco", con un mayor acceso a oportunidades.

El Silencio

El siglo XX avanza lentamente, mientras la cultura afrodescendiente ariqueña no solo se extingue por la ausencia considerable del elemento humano ahora residente en el norte, sino también por la represión ejercida por autoridades chilenas. Estas no permitieron manifestaciones culturales *"antipatrióticas"*, como las comparsas carnavaleras ni la conservación de la toponimia africana, con el reemplazo, por ejemplo, del antiguo nombre del barrio Lumbanga, por el de Maipú. El ser chileno implicó la negación de lo culturalmente conocido y el comportarse como tal, lo que trajo consigo un letargo de la comunidad afrodescendiente ariqueña, que prefirió adoptar una actitud pasiva y de respeto, con la finalidad de facilitar su propio proceso de inclusión.

En el transcurso de la historia nacional, el ser afrodescendiente no ha sido precisamente un privilegio, ya que siempre estuvo expuesto a un mundo de adversidades y mínimas posibilidades de progreso y desarrollo humano, dados los paradigmas que privan, estigmatizan y dominan las mentes y el actuar de los afrodescendientes como individuos de baja categoría social, con escasas posibilidades de instrucción formal, destinados a labores manuales y serviles.

141 Luis Urzua, (1957: 41) En: Luis Cavagnaro, *op.cit.*, p.116.

142 *Loc.cit*.

El mestizaje o blanqueamiento, como lo denominaron los abuelos afroariqueños, parece haber atenuado algunas formas del *"racismo estructural"*[143] y olvidado parte importante de los estigmas de la guerra. Sus hijos involucrados en el proceso buscaron lo racialmente opuesto, casándose con mujeres blancas y las negras con hombres blancos, cuyos efectos físicos fueron visibles e irreversibles a corto plazo.

La herencia peruana adquirida con el territorio de Tarapacá, tales como sus costumbres, comidas, el goce de las fiestas, prefirió mantenerse bajo el anonimato colectivo de la comunidad afrodescendiente chilena. La mayoría de ellos buscó pertenecer a la sociedad local, integrándose lentamente a las milicias, círculos sociales, estudiantiles y deportivos de Arica, tal como nos narra Marta Salgado, basándose en la experiencia de su padre:

> Mira mi papá entró a la milicia aquí en Arica. Mi papá nació, imagínate, en el año 1913. Mi papá llegó al ejército por sus condiciones de deportista, basquetbolista, él fue el popular "Colampino", entonces eso hizo que el ejército lo alistara. Él nunca fue a la escuela militar, nada, pero cumplió sí una carrera militar. Buscó contingente, muchas veces, en el resto del país, pero él decía, como dice mucha gente, a mí nunca me han discriminado, pero dónde está la discriminación implícita, cuando a ti te dicen: oye negro, oye negrita.[144]

No solo fueron sus destrezas y habilidades innatas las que los convirtieron en personajes reconocidos en la alcurnia ariqueña, sino que también su alta capacidad de adaptación y resistencia a los cambios. Además, la perseverancia fue una herramienta fundamental en el proceso de indagación y experimentación hacia nuevas formas de ascenso

143 Entrevista a Cristian Báez (2008) En: Julio Urquhart, *op. cit.*, p. 31. El entrevistado explica el término de racismo estructural, como el conjunto de discriminaciones y segregaciones que conlleva a la reproducción de condiciones de pobreza y desigualdad, a las que estuvieron expuestos los afrodescendientes en el proceso de transición desde la república peruana a la chilena. Mientras, una vez insertos en Arica como ciudadanos chilenos, su origen cultural y nacional previo generalmente los condenó a ocupar categorizaciones sociales relativamente bajas.

144 Entrevista a Marta Salgado (2008), En: Julio Urquhart, *op.cit.*, p. 30.

y aceptación social dentro de la comunidad ariqueña, aunque siempre cargadas con sutiles formas de discriminación verbal, implícitas e inconscientes.

Zanjados los problemas limítrofes en 1930, el departamento presentó un notable estado de retraso y abandono atribuido a su incorporación reciente a la nación, lejanía geográfica del centro, presencia de focos endémicos y la primacía de intereses nacionales por sobre los locales. Esta situación cambió beneficiosamente a mediados de siglo, gracias a la erradicación de la malaria (1946), al establecimiento de Arica como Puerto Libre (1953) y como zona franca industrial (1962).

Estas medidas trajeron consigo una serie de transformaciones económicas gravitantes y un desarrollo excepcional para la zona de Arica, completamente ajena a la agitada realidad política nacional, liderada por gobiernos de tendencia populista e izquierdista, que arrastraban una profunda crisis económico-social, que solo vino a encontrar una relativa solución tras el golpe militar en 1973 y la instauración de un gobierno de facto que perduró hasta 1990. Este restableció el antiguo orden social y adoptó el modelo económico neoliberal en su intento por recuperar la alicaída economía nacional[145], último hecho coyuntural que significó, para Arica, la supresión de las exenciones tributarias para el sector secundario y consecuentemente el fin de su esplendoroso ciclo de crecimiento económico durante el siglo pasado.

Las agitadas circunstancias políticas y sociales del país entre los años 1950 a 1990, sumadas a la discriminación y traumas del período de chilenización ya descritos, fueron las principales razones para que los líderes actuales de movimientos afrodescendientes enfaticen a la hora de justificar el silencio, la invisibilidad étnica del grupo en los últimos 70 años ante la comunidad nacional, y que las fuentes orales argumentan de la siguiente manera:

> Sería falso decirlo. Nosotros no nos organizamos en ese tiempo, porque si bien es cierto, nosotros siempre decíamos cual era nuestro origen cuando conversábamos en familia, porque éramos ne-

145 Araya *et al.* Actividad de titulación para optar al título de Profesor en Historia y Geografía y Licenciado en Educación, *Asinda: Rol y Trascendencia en el Desarrollo y Progreso de la ciudad de Arica, entre los años 1956-2006*. Universidad de Tarapacá, Arica, 2007. Vid.

> gros y porque habíamos sufrido discriminación desde niños y niñas, nosotros éramos nueve hermanos […] cual mas, cual menos, sufrió actos de discriminación, tanto en la escuela, en la policía en varias partes, entonces en el tiempo de la dictadura, nosotros no nos conformamos en organización porque no habíamos despertado, todavía no había fluido el hacer de esta organización.[146]

Otra versión sobre la hostilidad de las circunstancias sociales y políticas para la organización, nos afirma que:

> En la dictadura fue un momento que no se podía, porque las organizaciones sociales no podían agruparse, cuentan los papás que la generación que vivió la dictadura, decían que no había prioridad para los temas étnicos, la prioridad era el tema campesino, mi abuelo, mi papá, su ideal fue siempre el tema de poder buscar un bien para la tierra.[147]

La falta de claridad mental y escasa motivación de los afrodescendientes para constituirse como grupo organizado en ese contexto, puede atribuirse también a la experiencia histórica acumulada por siglos de dominación y transmitida de generación en generación, que indica cautela y paciencia para alzar la voz y poner en agenda pública sus demandas.

Hablar de la comunidad afrodescendiente chilena y ariqueña hoy en día resulta bastante complejo; reconocemos su presencia aminorada en los registros históricos que nos hablan de ella; obviamos los rasgos físicos que la caracterizan, ya diluidos por el mestizaje; negamos nuestra ascendencia genética africana por vergüenza, herencia criolla y bélica, además de encontrarnos separados del tronco familiar afrodescendiente más austral del mundo por una frontera internacional de 60 kilómetros.

Ni la guerra ni los límites políticos han conseguido borrar las huellas del remoto pasado afrodescendiente. Arica, Azapa, Sama, Tacna y Locumba, constituyen una unidad cultural heterogénea, que si bien

---

146 Entrevista a Marta Salgado (2008). En: Julio Urquhart, *op. cit.*, p. 43.

147 Entrevista a Cristian Báez (2008). En: *Loc. cit.*

presenta disparidades identitarias importantes e inherentes al nacionalismo forjado en zonas de frontera, ineludiblemente se encuentra conectada ancestralmente por su historia, tradiciones, vínculos afectivos y sanguíneos en común, que la hacen única e imprescindible a la hora de reconstruir objetivamente el pasado afrodescendiente de Arica y Tacna.

7. Reelaboración identitaria de afrodescendientes de Arica

El develar la memoria herida de los ancestros y desmantelar el oscuro pasado republicano de Arica, es un desafío pendiente y necesario para entender el estado actual de la población afrodescendiente residente en Arica y sus valles. Tras 70 años de un justificado silencio, se ha iniciado un proceso de reconocimiento público de la etnia, rescatando sus raíces, aportes (biológicos, económicos, culturales) y presencia histórica en la región.

La iniciativa de organizar y cohesionar a los afrodescendientes "como un aporte a la diversidad étnica y cultural del país"[148], nace de la idea de la exalcaldesa de Camarones, Sonia Salgado, quien tras participar en la "Conferencia regional sobre discriminación y racismo" que se realizó en el edificio Diego Portales en la ciudad de Santiago, constituyó el movimiento afro en Arica, en el que se concentra la mayor población afrodescendiente del país, a semejanza de los ya existentes en otros países latinoamericanos. Dicho movimiento comenzó sus actividades al año 2000, con la creación de "Oro Negro", que estableció los siguientes objetivos:

- Lograr el reconocimiento político y social de los afrodescendientes en Chile.
- Rescatar y difundir las raíces culturales de los afrodescendientes.
- Luchar contra la xenofobia, racismo y todas las formas de intolerancia.

148 Gustavo Del Canto, *op. cit.*, p. 85.

- Capacitar y facilitar la participación directa de los afrodescendientes en áreas como Salud, Educación, Participación Ciudadana, Artes y Deportes.
- Proteger a los afrodescendientes en materias sociales como: Salud, Educación, Alimentación, Vivienda, Trabajo y Discriminación.[149]

"Oro Negro" forma parte del Observatorio Afro Latino (OAL), que corresponde a una alianza estratégica de varias organizaciones afrodescendientes del continente latinoamericano, liderado desde el 2009 por el Centro Nacional de Información y Referencia de la Cultura Negra (CNIRC)[150] con sede en Palmares, Brasil. En él, "Oro Negro" se perfila como miembro reciente y activo en la comunidad internacional, tras su primera participación en la "Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación, la xenofobia y formas conexas de intolerancia", realizada en Durban, Sudáfrica, el año 2001.

Actualmente, "Oro Negro" se reúne periódicamente con los países miembros del OAL para dialogar e intercambiar experiencias históricas que permitan generar una mayor comprensión sobre las diferencias y similitudes entre los procesos de integración social en países de América Latina y el Caribe. Además, existe un especial interés por conocer, divulgar y socializar la realidad sociocultural de cada nación, en el sentido de reflexionar críticamente a la hora de generar nuevas políticas públicas, orientadas a erradicar las formas de racismo, xeno-

149 *Loc. cit.*

150 El Centro de Información y Referencia de la Cultura negra (CNRIC) es un organismo creado en 1998, dependiente del Ministerio de Cultura en la ciudad brasilera de Palmares, que busca asistir en el proceso de registro de bienes culturales de matriz africana a las comunidades descendientes, coordinar y fomentar actividades de estudio, así como proporcionar las directrices y patrones técnicos para la preservación del patrimonio bibliográfico documental para estudios posteriores. Para ello cuenta con organismos dependientes tales como el (COEP) Centro de coordinación de estudios e investigaciones que se encarga de dirigir, fomentar actividades de investigación y mapeamiento de bienes culturales materiales e inmateriales de matriz africana y el (CNIRC) Centro de Coordinación y difusión de la información preocupado de la actualización del conocimiento, control y ejecución de actividades de difusión cultural. Actualmente, el centro es responsable del Observatorio Afro Latino (OAL) y ha trabajado en el desarrollo de acciones para su aplicación.

fobia e intolerancia de las que todavía son víctimas los negros, y que garanticen los derechos culturales de los afrodescendientes.[151]

Surgen tentativas iniciales de reconocimiento y de ser considerados en las prerrogativas de la ley indígena Nº 19 253, de forma que puedan ser incluidas en las garantías que el Estado ofrece en cuanto al respeto, protección y promoción de la diversidad, desarrollo y cultura, de familias y comunidades originarias, comprendidas en el universo de pueblos prehispánicos e indígenas del territorio. Sin embargo, limitantes como la de constituir una etnia extranjera de origen africano que llegó junto con el español, la ausencia de condiciones materiales, como el hecho de no mantener una cultura viva, la habitabilidad y tenencia de un territorio determinado desde tiempos prehispánicos, se convierten en obstáculos inalcanzables para el logro de esta aspiración.

Si bien los elementos culturales que cohesionan a los afrodescendientes son escasos, estos se encuentran muy bien marcados, entre ellos, la raza, el origen del continente negro, la historia colonial y republicana en común y la conservación de algunas tradiciones artísticas y culinarias hasta hoy. La existencia de divergencias ideológicas entre los miembros de la comunidad afroariqueña, sobre los planteamientos, aspiraciones y necesidades reales de la organización, han hecho el camino más difícil y lento para el reconocimiento nacional. Existen en la actualidad, por lo menos dos organizaciones de afrodescendientes en Arica, "Oro Negro" y "Lumbanga", cuyo propósito es similar, pero los medios para su alcance difieren entre sí.

Primeramente, ambos se apoyan en la firma del Convenio 169 de la OIT[152], aprobado el 4 de marzo de 2008, que establece el "reconocimiento de pueblos originarios y tribales, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de colectividad nacional, que estén regidos total o parcialmente por sus propias cos-

---

151 Folleto informativo Observatorio Afro Latino. Ministerio de Cultura. Fundación Cultural Palmares. http:// afro-latinos.palmares.gov.br

152 La Organización Internacional del Trabajo (OIT) aboga, desde 1920, por el respeto, conservación y valoración de la cultura, modo de vida y tradiciones de pueblos indígenas y tribales, además de su inclusión y participación en procesos que involucren decisiones de Estado importantes.

tumbres o tradiciones o por una legislación especial".[153] Por lo tanto, se autorreconocen como pueblo tribal, dado su estadio cultural de tribu al ser traídos desde África a América y porque no están regidos por sus propias costumbres, sino más bien asimilados a la cultura y modo de vida del Estado chileno.

En segundo lugar, la lucha afrodescendiente no debe tomarse como una estrategia política para conseguir territorio o beneficios económicos. El objetivo fundamental apunta al reconocimiento del grupo desde el punto de vista ancestral y cultural, dada su participación y contribución a los diferentes escenarios de la historia nacional-local. De otro lado, sus propios líderes afirman que con el tiempo el tema inevitablemente ha adquirido algunos matices políticos y también sociales. Sin embargo, el mayor hincapié se hace al referirse a este como el "derecho a la identidad con apellido"[154]; es decir, reconocerse como afrochilenos, tal como lo hacen otras comunidades nacionales en Bolivia, Ecuador, Brasil, República Dominicana, Colombia y otros países latinoamericanos.

"Oro negro" trabaja con un grupo multidisciplinario de diputados, senadores, psicólogos y otros profesionales, en la elaboración de un proyecto político-social que considere la inclusión de la etnia en la identidad nacional, así como la variable "afro" en la cuantificación de la población descendiente y de sus condiciones de vida para el censo del año 2012. El propósito final de dicho proyecto debería ser el de lograr beneficios como becas de estudio para jóvenes y recursos para mejorar el nivel de vida de adultos mayores a largo plazo.

"Lumbanga" es resultante de una división de "Oro Negro" por diferencias ideológicas "sobre el cómo se construía y daba a conocer la agrupación".[155] Comenzó simplemente tocando tambores y expresando tradiciones de danza. Sin embargo, con el transcurrir del tiempo fueron conscientes de que el reconocimiento nacional solo sería posible en la medida que se comenzara con un exhaustivo proceso de investigación

153 Ibíd., pp. 39.

154 Entrevista a Cristian Báez. En: Ibíd., p. 40.

155 Ibíd., p. 43.

y de rescate de conocimiento y tradiciones étnicas, a través del trabajo con los adultos mayores, quienes son los únicos capaces de contribuir a la reconstrucción de parte de la cosmovisión, cultura e importancia de ser negro, a través de la oralidad.

Siendo esta última una herramienta fundamental a la hora de esclarecer el pasado negro de la región, en la "recuperación de la memoria adulta mayor, en el retorno del relato y tradición a su ritmo oral y en el proceso de reafirmación identitario de la etnia al mundo tradicional y contemporáneo, desde una perspectiva más dinámica y creativa, antes que folclórica".[156]

Si bien la constitución de organizaciones comunitarias de afrodescendientes, corresponde hoy en día a un hito fundamental en el renacer de la historia negra de Arica, considerando la indiferencia gubernamental que se ha tenido con la etnia, su importancia radica mayoritariamente en la puesta en valor de una cultura viva, que parecía extinta, cuya africanidad se encontraba dormida entre nosotros.

Existen a la fecha una serie de esfuerzos gubernamentales del Ministerio de Bienes Nacionales y otros personales como los de Cristian Baez, afrodescendiente líder de "Lumbanga", por la revalorización de sitios patrimoniales habitados por los esclavos africanos desde tempranos tiempos coloniales. Esta revaloración se materializó en la constitución de "La ruta del esclavo ariqueño" en el año 2006, que comprende los diversos lugares de poblamiento, inmediaciones e iglesias utilizadas por los negros privados de libertad, entre los valles de Azapa y Lluta. Esta ruta rompe con el silencio de siglos, evidenciando parte de las paupérrimas condiciones materiales y el sufrimiento a los que estuvieron condicionados los esclavos ariqueños. Asimismo, pretende instaurar una cultura tolerante a la diversidad regional, con posibilidades de explotación turística, como acontece en países del Caribe.

Por otro lado, queda como tarea pendiente para las organizaciones sociales de afrodescendientes, una vez alcanzadas sus metas al año 2012, la actualización e inventiva constante de nuevos proyectos que estimulen su continuidad estratégica en el tiempo, siendo estrictamen-

156 Alfredo Vanín, *El príncipe Tulicio, Cinco relatos del Litoral del Pacífico*. Santiago de Cali: Pájaro de Agua, 2010, p. 13.

te necesario esclarecer aún más los lineamientos de trabajo y materializar sus resultados, no solo en el plano de la musicalidad y dancística, sino para expandir su influencia en los planos de la investigación científica, ritualidad, turismo e "inclusive optar al desarrollo de materiales curriculares y educacionales"[157] que incluyan su pasado ancestral en la historia oficial.

8. Acercamiento a su identidad y legado cultural

Una interrogante constante dentro del proceso de reelaboración identitaria que se han planteado las organizaciones de afrodescendientes al presente, y de vital importancia a la hora de tener un discurso político frente al Estado, es: ¿qué significa ser negro? Para nuestra sorpresa, no existe una conceptualización puntal sobre el significado de ser negro en Arica. Más bien hay acercamientos vagos a su cosmovisión e identidad difusa. Tras dos procesos consecutivos de aculturación, las raíces, lengua, cultura y costumbres africanas lamentablemente se han perdido y solo se han podido rescatar algunos fragmentos de las historias orales de matriarcas y patriarcas del valle.[158]

Sin lugar a dudas, las grandes presiones extranjeras, la imposición cultural y religiosa, el sometimiento personal bajo la condición de esclavitud, la dureza de los procesos históricos vividos y los pocos espacios de libre albedrío que tuvieron los afros chilenos y ariqueños hasta avanzado en siglo XX, han contribuido al olvido y a la obsolescencia de la cosmovisión negra, que se occidentaliza, se sincretiza con la andina y se diluye irreparablemente en el tiempo.

Entendemos el concepto de "cosmovisión" como la forma de entender el mundo, época o cultura, donde se interrelacionan las creaciones culturales con el espacio territorial. Así, a diferencia del mundo andi-

---

157 UNESCO. *Sitios de Memoria, de la Ruta del esclavo en el Caribe Latino*. Disco compacto, 2009.

158 Matriarcas y Patriarcas del Valle, corresponde al nombre que reciben los adultos mayores afrodescendientes, quienes mantienen las tradiciones de su etnia a través de la perpetuación de prácticas ancestrales o de la transmisión oral de tradiciones hacia las generaciones afroariqueñas del presente.

no que claramente conserva, transmite y practica los ritos, tradiciones, mitos, leyendas y principios comunitarios, propios de la relación del espacio territorial con las fuerzas naturales y sociales que conforman su cosmovisión, los negros ariqueños no poseen una cosmovisión definida, sino más bien se integraron a la cosmovisión occidental, debido a la incidencia de factores históricos, circunstancias materiales y/o geográficas del sector más austral de Sudamérica.

Esta situación corresponde a la realidad parcial de Chile, ya que en otros lugares como en la provincia de Esmeraldas, en Ecuador, en el litoral recóndito Colombiano, en Boca de Nigua de la República Dominicana o en la misma La Habana de Cuba, se observan sutiles marcas de una cosmovisión de dioses africanos protectores, vinculados a simbolismos espirituales. Esta manera de entender el mundo se caracteriza por las relaciones del medio geográfico tropical y una cultura construida a partir de situaciones adversas, que ha sido transmitida a las generaciones recientes a través de la santería, la oralidad, la ritualidad, la creación poética, decimera y literaria. Lamentablemente, estas manifestaciones de los afrodescendientes en Chile ya no se practican o ya se olvidaron por la dureza de los procesos culturales vividos.

Entre los principales fundamentos que permiten justificar la ausencia de una cosmovisión africana en Arica, encontramos, en primer lugar, la ausencia de un territorio propio, lo cual impide generar lazos afectivos, de conocimiento, respeto y vinculación del saber tradicional al medio geográfico. Si bien el hábitat común de los negros (durante toda la colonia e inicios del período republicano en Perú y en el norte de Chile) fueron los valles costeros, no se crearon conocimientos más profundos en torno de la vinculación mágica o sustentable del territorio, con el modo de vida de sus gentes, que lo explotaron por orden del blanco y sin mayor sentido de pertenencia o valoración.

Insertos en la marginalidad social y jurídica, y rodeados en un ambiente lleno de prohibiciones y hostilidades, la preservación de los escasos elementos culturales vinculados a ritos, tradiciones y prácticas provenientes de África, fueron rápidamente desplazados por las necesidades de sobrevivencia y seguridad personales. De esta manera, la mayor parte de las tradiciones afroculinarias y rítmicas actuales son

consecuencia de los procesos de adaptación y resistencia de siglos de residencia en Arica.

Las condiciones desérticas del medio geográfico, la ausencia de relieves bajos a escasa distancia, que sirvieran como escondite y las relativas posibilidades de libertad y bienestar a través de la vinculación a las faenas portuarias o de servicios que tuvieron los afroariqueños, son algunas de las condiciones particulares que tampoco propiciaron problemas graves como cimarronaje masivo de esclavos o intentos de revueltas, registrándose aisladamente sólo delitos menores.

Por último, el sincretismo religioso experimentado en el mundo andino, aquí tampoco fue posible debido a la ausencia de espacios vinculados a la religiosidad de la etnia, la vigilancia hispana permanente y la restricción absoluta hacia la práctica de ritos africanos asociados a idolatrías y santerías negras. Esto, finalmente, conllevó a la adopción total del cristianismo, en el que destacan creaciones como el culto al Señor de los Milagros, un Cristo moreno con el que se identificaban los esclavos, dado el sufrimiento y dolor que este padeció y que ellos también vivían en carne propia.

Adoptaron también tradiciones católico-andinas, como la Cruz de Mayo y la existencia de cofradías de negros esclavos devotos de la virgen del Carmen o del Rosario, reuniones que "simultáneamente sirvieron para agrupar a negros de similar procedencia tribal, destacándose para el caso de Tacna cofradías de angolas, guineas y madagascares, quienes con su pintoresco atractivo y ruidosas policromías, dieron origen a bailes populares, como lo son los diablos y morenos".[159]

Resulta extremadamente difícil reconstruir una cosmovisión sobre las bases de la opresión que logró impregnarse sin mayores obstáculos en el pensar, creer y actuar de los negros bajo las estructuras políticas, sociales, económicas e ideológicas imperantes. Pero ¿qué aconteció con el sentir de los negros? Al parecer este se mantuvo casi intacto e inquebrantable ante las fuerzas dominantes.

"El sentir de los negros" se transforma actualmente en la base para llegar aconstruir, interpretar y entender algo acerca de la cosmovisión e identidad, latente por siglos en el alma negra de Azapa y que hoy se

159 Luis Valega, (1939: 339). En: Cavagnaro, Luis, *op. cit.*, pp. 312.

manifiesta en un fuerte proceso de reconstrucción identitario, orientado a redescubrir, valorar y difundir su negritud con altivez y orgullo.

Como popularmente nos referimos a los "Negros de Azapa", ellos expresan este sentir simplemente como mejor lo saben hacer, ya sea al compás de los tambores, a través de sus sabrosas comidas o bajo la solemnidad de las celebraciones religiosas, tradiciones que se heredan desde antaño, sincretizan con elementos andinos o ariqueños y otras que naturalmente se pierden a causa de las circunstancias históricas poco benevolentes.

Con pocas vacilaciones, los diversos aportes musicales son los elementos culturales en donde más se evidencia la raíz africana. Así, ritmos como la murga, el tango, o la zamacueca, resultantes de la fusión del erotismo de las danzas africanas, con los movimientos más señoriales ajustados a la moral cristiana y costumbres hispanas, corresponden a la evidencia tangible de la adaptación e ingenio negro, que en ocasiones disfrazó burlescamente sus prohibidas danzas, para ser aceptados por la cultura conquistadora, como fue el caso "del nacimiento de la zamacueca en Perú durante la primera mitad del siglo XIX"[160].

Para el caso afroariqueño, dichos aportes se tradujeron en los denominados "Bailes de tierra", nacidos del gusto y sentir popular de mestizos americanos, que practicaron en Arica, en completa armonía, la zamacueca, la cueca y la marinera simultáneamente, durante parte importante de los siglos XIX y XX.[161] La zamacueca más antigua, "caracterizada por la preponderancia del ritmo sobre la armonía, por los sensuales movimientos de los bailarines y por una coreografía final denominada fuga, en donde el hombre intenta amarrar un pañuelo a la cintura de la mujer".[162] La cueca es un baile que resulta de la mezcla de la zamacueca con una serie de versos melódicos, "caracterizada por tener un tiempo rítmico más acelerado que su antecesora y una coreografía que ha abandonado completamente los movimientos eróticos

160 Del Canto, Gustavo. *op. cit.*, cf., p.43.

161 Ibíd., p. 44.

162 Ibíd., p. 45.

africanos".[163] De otro lado, la marinera fue el baile que surgió producto de la evolución que sufrió la zamacueca en Perú, una vez concluida la guerra del Pacífico.

Otra manifestación musical practicada por los negros de Arica fue el Tumbe Carnaval, "una especie de juego coreográfico que consiste en danzar al ritmo de los tambores y botar al compañero de baile con un certero caderazo"[164], que era celebrado con notable alegría en los tiempos de carnaval. Esta danza se caracteriza por la primacía del patrón polirrítmico y repetitivo generado por el sonido de los bombos y la coexistencia de versos carnavalescos que se ven interrumpidos por la palabra tumbe y el sonido de las quijadas de burro, que dan inicio al pintoresco juego de desequilibrar al otro para botarlo al suelo. Para esta particular danza fueron de suma importancia los bombos membranófonos de madera de varios tamaños y ritmos, y la quijada de las mandíbulas del burro hervidas, que son los que brindaban el especial sonido.[165]

No se tienen registros exactos sobre la perpetuación de la costumbre del "tumbe carnaval". Por un lado, el historiador local Wormald Cruz afirma que dicha expresión artística solo pudo desarrollarse hacia mediados de 1930, producto de la desconfianza de las autoridades chilenas, que veían con recelo y cierto carácter "antipatriótico" esta danza. Por otro lado, afroariqueños como Don Arturo Carrasco Cortez, quien recuerda los carnavales que su abuelo lo llevaba a ver en la década de 1950:

> Las comparsas salían de la calle Maipú y llegaban hasta la plaza Colón. Los negros bailaban y tocaban toda clase de tambores, palos y sonajeras. Prácticamente cualquier cosa servía para llevar el ritmo. Salían para el carnaval y durante la Pascua de los Negros (6 de enero). Me parece que a partir del año 1956, esta tradición comenzó a perderse. Cuando Arica se transformó en Puerto libre,

---

163 *Loc. cit.*

164 Ibíd., p. 35.

165 Ibíd., pp. 35-37.

> muchos aymaras bajaron del interior y el carnaval comenzó a celebrarse con bailes y música andina.[166]

Mientras tanto, otros afirman que la costumbre perduró varios años más en el valle de Azapa, bajo el impulso de doña Julia Corvacho hasta que su edad lo permitió.

Solo a partir del año 2003 el "Tumbe Carnaval" nuevamente comenzó a bailarse y a deleitar a los espectadores con el juego de caderazos tan singular, gracias a la creación de la comparsa de "Oro Negro", que manifiesta su alegría y raíces cada 6 de enero y durante el carnaval ariqueño que se realiza todos los veranos.

Remontarnos a la tradición afro culinaria resulta mucho más cercano de lo que parece. Sin ir muy lejos, ¿qué ariqueño no ha comido un sabroso picante de guatita?, que si bien no es un plato sofisticado en la gastronomía internacional, sirvió desde tiempos coloniales para alimentar a familias completas de esclavos de Azapa y Lluta. Conocido como "Mondongo", surge del cocimiento de los restos de guata y pata de animales que no eran consumidos por el amo blanco, posteriormente adosados con aliños, ají y papas molidas para formar un consistente guiso al que se le denominó Picante. Otros alimentos consumidos por los afrodescendientes fueron la Chanfaina, guiso de menudencias de hígado, bofe, páncreas y tripas, que actualmente aún se consume con frecuencia en Perú, así como productos del valle como el arroz, choclo, sandía, camote, que sirvieron para complementar su dieta. Fue común el consumo de bebidas alcohólicas de preparación artesanal, tales como el Chimbango, hecho a base de higo, y el Guarapo, de preparación más compleja hecho a base de caña de azúcar.[167]

Claramente, las comidas y bebidas consumidas por los afrodescendientes, fueron resultado de la inventiva y adaptación a los medios disponibles, siendo para el caso de Chile el único plato representativo "el picante con guatita", ya que si bien las otras comidas mencionadas formaron parte integral de la dieta de los esclavos ariqueños, hoy no se

166 Ibíd., p. 39.

167 Graciela Valencia y Jacqueline Rojas. *op. cit.*, cf. pp. 90-91.

preparan ni consumen en nuestro país, a diferencia del hermano peruano que mantiene la tradición culinaria afro, casi intacta.

Por último, algunas celebraciones afroariqueñas sincretizadas con la cosmovisión católica y andina, que ya son parte de la identidad cultural afrodescendiente son:

La Pascua de los Negros: Corresponde a la llegada de los Reyes Magos en la religión católica, por lo que los españoles concedieron el día libre a sus esclavos, quienes celebraban y bailaban al son del carnaval afro. Esta celebración se ha mantenido en el tiempo y hoy ha arraigado en las organizaciones afrodescendientes, las cuales celebran su Pascua en alegres y coloridos pasacalles por Arica.

El Carnaval: Si bien es un festejo de origen andino en donde se entierra a José Domingo Ño Carnavalón, hombre de trapo que simboliza la fertilidad del valle, cuyo entierro significa la vigilia y protección de las tierras, los negros también concurrieron y adoptaron esta celebración, disfrazándose, jugando a la challa, comiendo comidas típicas y bailando los 2 o 3 días de duración de la celebración.

La Cruz de Mayo: Corresponde a un rito de origen católico e indígena, que simboliza la protección de la tierra y agradecimiento por las abundantes cosechas, que también fue adoptado por la población negra ariqueña, quienes en el mes de mayo suben la cruz en familia, pidiendo y cantando por sus cosechas, con algunas modificaciones como la abstinencia alcohólica y un festejo relativamente breve.

La Virgen de las Peñas y los Morenos: Su significado se atribuye a una doble interpretación cultural-religiosa. Por una parte, la estructura y formación de los bailarines en hileras representa a los esclavos y, por otra parte, el ruido de las matracas representa las cadenas que arrastran los negros mientras van a pedir a la virgen por su libertad.[168]

Gran parte de las tradiciones y manifestaciones culturales afrodescendientes descritas, intrínsecamente han penetrado los diversos espacios sociales y hoy son parte integrante de la identidad ariqueña, aunque todavía carecen de reconocimiento y no hay una real conciencia de parte de la comunidad respecto a la raíz cultural de estas expresiones.

168 Ibíd. pp. 85-87.

Por otro lado, existen otras formas de reconocimiento de la presencia negra en la zona, que si bien los acepta y valida como sujetos históricos, lo hace desde un protagonismo disminuido, denigrando su condición de individuos afrodescendientes bajo constantes muestras de segregación al "buscar trabajo, ascender en un puesto laboral, al conceptuar a la mujer negra como objeto sexual, o simplemente a través de dichos populares como «el patas negras», «manos negras», de «alma negra»"[169], el "trabajar como negro para vivir como blanco", entre otros, que por lo demás se convierten en una pésima herencia de los conquistadores, que debiéramos definitivamente erradicar.

Hablar con propiedad de la identidad afroariqueña no deja de ser desafiante, pero a diferencia de la cosmovisión, existen más muestras tangibles que nos acercan a diario a ella, siendo descatable la labor que actualmente realizan las organizaciones de afrodescendientes locales por asociarse y recuperar su baile, música, historia, cultura y tradiciones, como primer paso para el logro del reconocimiento legal. Atrás queda la imagen del Valle Azapa como refugio de negros, ante los denigrantes tratos y actitudes de los blancos. Ahora, insertos en un mundo más globalizado, en una sociedad cosmopolita y en un país que intenta ser más tolerante a la diversidad étnica, han conseguido a costa del progreso económico y "blanqueamiento", mejorar sus condiciones de vida y tratamiento, al amparo legal del Convenio 169, en su futuro reconocimiento como pueblo original chileno.

9. Conclusiones

Si bien la historia de los afrodescendientes ariqueños concuerda con los parámetros internacionales, con respecto a la situación social y jurídica, tratamiento y procesos culturales comunes vividos por los negros bajo los siglos de dominio español, existen algunas particularidades que le brindan un sentido único y hacen que la realidad local de la etnia afroariqueña sea diferente al resto del continente.

169 Julio Urquhart, *op. cit.*, p. 45. "Patas negras" se dice al amante de una mujer casada; "manos negras" se dice cuando alguien desconocido hizo cosas irregulares; "Alma negra" hombre o mujer mala.

En primer lugar, dada la condición mayoritaria de la población afrodescendiente en el Corregimiento de Arica, producto de las condiciones de habitabilidad poco benevolentes para el asentamiento del elemento blanco, los negros y sus descendientes tuvieron la oportunidad de emplearse en actividades portuarias, comerciales y de servicios durante el auge minero de Potosí, que les permitió optar por una manumisión temprana y ascender socialmente. En el año 1619, fue notable la anecdótica elección de dos alcaldes negros y que, posteriormente, los registros documentales de la república peruana para el año 1827, nos hablen de una reducida población negra (7%) bajo la condición de esclavitud. Relacionadas con las posibilidades de ascenso y libertad, es posible desprender que, aparentemente, las condiciones de vida y el tratamiento hacia los esclavos ariqueños y negros libres no fueron tan denigrantes, ya que no existen registros históricos de rebeliones masivas o cimarronaje como las que sí se dieron en otros enclaves del Caribe, entre los que destacan algunos ejemplos aislados de sublevaciones en el Virreinato del Perú, fugas, cimarronaje, robos y delitos menores, que no afectaron por ningún motivo la paz social.

Una diferencia clave en el desarrollo de acontecimientos históricos locales, que vendría a explicar la ausencia de una cosmovisión negra y la existencia de una difusa identidad afroariqueña, corresponde a la sucesión de dos procesos de aculturación continuos, no menos dramáticos uno del otro. El primero, de origen hispánico, desde su llegada de África al nuevo continente, que implicó la pérdida de cultura, lengua y costumbres africanas. El segundo, fue el proceso de asimilación a la nacionalidad chilena, resultado del conflicto trinacional cuyas consecuencias fueron funestas para el grupo afrodescendiente residente en Arica, que condujo al éxodo masivo de los negros ariqueños al Perú o al "blanqueamiento" como medida obligada y estratégica en busca de la aceptación social y la inserción en la sociedad chilena. Este conflicto también tuvo como consecuencia la separación sanguínea de familias afrodescendientes por una frontera territorial, y el silencio histórico que han mantenido como grupo humano, durante gran parte el siglo XX.

Se destaca en la actualidad el ímpetu y las ganas de reconocimiento de las organizaciones lideradas por adultos y jóvenes profesionales

afrodescendientes, quienes rompiendo con la barrera cultural de la limitación intelectual de sus ancestros, han generado iniciativas, proyectos y lineamientos de trabajo para su tan anhelado reconocimiento nacional. Se debe recordar también la importancia de la actualización, participación y del establecimiento de relaciones internacionales estratégicas con otros grupos afrodescendientes latinoamericanos en los ámbitos de discusión, diálogo y de generación de iniciativas, que les permitan plantearse nuevas metas, rescatar experiencias exitosas de otros países y, por supuesto, mantenerse en el tiempo como grupo cohesionado, consecuente con sus valores y responsabilidad en el rescate de su propia cultura.

Por siglos, el poco acceso del afrodescendiente ariqueño a la educación, significó poder y control del español y el criollo sobre el más débil. Esta situación hoy es inexistente gracias al acceso igualitario y gratuito de las personas a la educación formal que, entre otras cosas, posibilita la superación de la pobreza y al acceso a mejores condiciones de vida en términos de confort y habitabilidad. Pero, ¿de qué sirven estas mejores condiciones de vida si el trato moral es discriminatorio, intolerante y xenofóbico? Por ello, el cambio estructural económico y social no es suficiente y se requiere de una transformación estructural profunda en las mentalidades de las personas que no se sensibilizan con el sufrimiento ajeno. El punto de partida debe ser el abordaje de las bases de la sociedad, a través de la enseñanza de la experiencia histórica de dolor, perseverancia y superación de las poblaciones negras del mundo, con el objeto de engendrar generaciones de hombres y mujeres tolerantes, solidarios y respetuosos frente a la diversidad, cuya historia sea significativa y perdure para siempre en su memoria.

Como bien señala la autora afroecuatoriana Amada Cortez Caicebo: "Por qué nos discriminan, si ustedes bien conocen, que el que no tiene de inga, tiene de mandinga, que es la misma sangre, que nos corre por las venas, que es el mismo ADN de Adán y Eva, que tenemos nuestra propia historia".[170] Claramente, los rasgos biológicos y culturales africanos están presentes en nuestro cuerpo, en nuestro actuar y diario

170 Amada Cortez, *Me llaman la Cimarrona*. Quito: Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano CODAE, 2009, p. 13.

vivir, y somos absolutamente ciudadanos mal agradecidos, ignorantes e hipócritas para con nuestra propia ascendencia, cada vez que xenofóbicamente nos discriminamos, burlamos y omitimos a un hermano nacional o extranjero de piel más oscura.

Ya es tiempo de reconocer y remendar nuestros errores, de ser más humildes y agradecidos de la valiosa herencia americanista que nuestros ancestros nos han dejado. África está entre nosotros y eso no lo podemos negar.

Colombia

Enrique Sánchez Gutiérrez



Contenido del informe

Resumen

El presente documento elaborado en el marco del Proyecto Regional *"Universo Cultural de los Afrodescendientes de América Latina" del CRESPIAL,* tiene como objetivo mostrar un estado del arte sobre la documentación y análisis de las acciones, procesos, dificultades e instituciones involucradas en la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial relacionado con las comunidades afrodescendientes y la matriz cultural africana en Colombia.

1. Introducción

Desde mediados del Siglo XVI, los africanos llegados a lo que hoy es Colombia se dedicaron al trabajo forzado en diferentes actividades, primero en la Costa Atlántica y, desde allí, a las regiones auríferas de los Andes y el Pacífico y a las haciendas ganaderas y productoras de caña de azúcar del valle del río Cauca. Luego de un largo proceso de resistencia la esclavitud fue abolida en 1851. La formación de la Nación no se puede entender, si no se mira el aporte de los afrodescendientes al poblamiento, la generación de riqueza y a la cultura de los colombianos. La población afrodescendiente contribuyó al poblamiento de extensas áreas de las regiones del Pacifico y del Caribe y de algunos valles interandinos como los de los ríos Magdalena, Cauca y Patía. En el último censo realizado en el país, en el año 2005, por el Departamento Nacional de Estadísticas (DANE), 43 111 757 hombres y mujeres se identificaron como *afrodescendientes, negros, raizales o negro-mulatos*; una cifra muy inferior a lo esperado, generada por las múltiples dificultades del autoreconocimiento. Para algunos investigadores, la cifra más cercana a la realidad sobrepasa los 10 millones de afrocolombianos, que constituyen un 20 % del total de los colombianos (Urrea, Ramírez y Viáfara 2001, Barbary y Urrea, 2004, Sánchez y García 2006).

Tabla 1: Diversidad étnica de Colombia (autorreconocimiento)

Población	Habitantes	Porcentaje
Negro, Mulato, Afrocolombiano	4 273 722	10,31
Raizal de San Andrés y Providencia	30 565	0,07
Palenquero	7470	0,02
Indígena	1 392 623	3,36
Rrom – Gitanos –	4857	0,01
Ninguno de los anteriores	34 898 171	84,16
No informa	860 976	2,08
Total	**41 468 384**	**100,00**

Fuente: Ministerio de Cultura, Dirección de Poblaciones - DANE Censo 2005.

Los afrocolombianos están presentes en todo el territorio nacional pero están asentados de manera principal en 7 departamentos[1]: en el departamento del Valle del Cauca –cuya capital, Cali, tiene la mayor población afro del país–, vivía en el año 2005, el 25,3 % de la población que se reconoció como afro; en el departamento de Antioquia el 13,8 %; en Bolívar, el 11,5 %; en el Chocó, el 6,6 %; en Nariño, el 6,3 %; en el Cauca, 5,9 %; y en Atlántico, el 5,3 %. La información censal muestra una tendencia, que parece ser cada día más fuerte, de migración afro desde sus territorios de ocupación tradicional, en el medio rural, hacia las grandes ciudades.

1 Después de la nación, el departamento es la segunda entidad autónoma político-administrativa del país. Los departamentos están conformados por municipios.

Mapa 1. Distribución de la población afrocolombiana

Fuente: Censo 2005. Sistema de consulta REDATAM, DANE. calculos CEDE
1/ Los porcentajes están calculados sobre la población que respondió a la pregunta de autoreconocimiento

Participación de la población afrocolombiana

La información del censo confirma la presencia afrocolombiana en dos macrorregiones: la Región del Pacífico –Cauca, Chocó, Nariño y Valle del Cauca–, incluyendo la ciudad de Cali y los valles andinos de los ríos Cauca y Patía, donde en el 2005 vivía el 44,2 % de la población afrocolombiana (1 904 732 afrocolombianos); y la Región del Caribe –Atlántico, Bolívar, Córdoba, La Guajira, Magdalena y Sucre– donde vivía el 31,2% (1 345 865 afrocolombianos) (Mincultura/U. de los Andes 2009).

Después de la ley que puso fin a la esclavitud en 1851, y solo hasta 1991, no se expidieron normas especiales sobre la población afrodescendiente. La Constitución Política colombiana de 1991 reconoció al país como multiétnico y pluricultural y de allí derivó la Ley 70 de 1993 que fijó las bases para que los afrocolombianos pudiesen acceder a un

desarrollo propio, a una educación pertinente y regir sus territorios mediante la organización de los *consejos comunitarios* en tierras tituladas de manera colectiva, como una manera de proteger los territorios tradicionales que se habían convertido en tierra de nadie después de ser declarados como tierras baldías por la Ley 2ª de 1951. Posteriormente, el Decreto 1745 de 1995 reglamentó la titulación de tierras a las comunidades. A partir de la expedición de estas normas, el Estado colombiano reconoció, entre los años 1996 y 2008, 160 títulos colectivos, con un área de 5 242 264 hectáreas, que beneficiaron a más de 2500 comunidades afrocolombianas, en tierras, que de acuerdo con el artículo 63 de la Constitución, son inalienables, imprescriptibles e inembargables.

Tabla 2. Títulos colectivos adjudicados a comunidades negras en la cuenca del Pacífico colombiano (1996-2008)

Departamento	**Títulos**	**Hectáreas, m²**	**Familias**
Chocó	57	2 996 283,7906	29 237
Nariño	41	1 083 788,2202	18 094
Cauca	17	574 614,9500	6935
Valle del Cauca	31	341 982,1066	6152
Antioquia	12	240 777,3786	2428
Risaralda	2	4818,0556	251
Total	**160**	**5 242 264,5016**	**63 097**

Fuente: Ministerio del Interior y de Justicia, Dirección de Comunidades Negras.

No obstante los avances legales y en materia de tierras, la población afrocolombiana sigue siendo una de las más vulnerables de Colombia: es la que presenta los mayores índices de pobreza, carencia de servicios públicos, necesidades básicas no satisfechas, analfabetismo y es la que tiene menores oportunidades para el desarrollo humano sostenible, como se muestra en el cuadro siguiente.

Tabla 3. Indicadores sociales de los municipios del Pacífico colombiano

Concepto	Pacífico	Nación	Fuente
Población pobre (%)	64,7	49,7	MERPD, 2005
Población en indigencia (%)	28,1	15,7	MERPD, 2005
Analfabetismo	21,0	10,0	DANE, 2005
Calidad educativa (% colegios desempeño alto ICFES)	1,4	13,0	ICFES, 2005
Población afiliada a salud (%)	70,0	81,0	MPS, 2005
Desnutrición (%)	15,5	13,5	ENDE, 2005
Cobertura de acueducto (% viviendas)	39,0	83,0	DANE, 2005
Cobertura de alcantarillado (% viviendas)	26,0	73,0	DANE, 2005
Mortalidad Infantil (x1000 habitantes)	27,0	22,0	ENDA, 2005

Fuente: CONPES 3491

Los problemas que vive la población afrocolombiana más tradicional de las áreas rurales se han agravado por la presencia y ocupación de sus territorios por actores armados ilegales y por la instalación de cultivos de uso ilícito. Esto ha generado el desplazamiento de población con menoscabo, riesgos y limitaciones para el ejercicio de sus derechos culturales y la salvaguardia de su patrimonio cultural.

Frente a esta situación, el Gobierno nacional ha hecho considerables inversiones, ha dictado numerosas normas y políticas, y los resultados están por evaluarse. Hay un organismo representativo –muy cuestionado–, la *Comisión Consultiva de Alto Nivel*, que intermedia las relaciones entre los entes gubernamentales y los intereses de la población afro y las comunidades locales, y en cada periodo de gobierno se conforma una Comisión Especial de afrocolombianos que elabora un anexo al Plan Nacional de Desarrollo que el Gobierno ejecuta. Hay avances, pero en general, se mantiene la impresión de que la brecha de bienestar

existente entre la población afrocolombiana y el resto de la población se mantiene, como lo muestran estudios realizados por el Banco Mundial (2005) y el Ministerio de Cultura/Universidad de los Andes (2009).

El aporte de los afrodescendientes a la construcción y al tejido social de la Nación es inconmensurable, y hoy en día no hay campo de la cultura y las artes donde no sea visible la influencia de la matriz cultural africana. Se presenta en la actualidad un *boom* artístico afro, en especial en la música, la danza y las artes escénicas.

De otro lado, el uso mediático de lo afro, si bien ha visibilizado su presencia, ha banalizado y encubierto de alguna manera los profundos problemas de exclusión y discriminación que vive este sector de la población.

A partir de la declaratoria del espacio cultural de San Basilio de Palenque como "Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad" en el año 2005, se ha abierto un debate y un interés por conocer, valorar y salvaguardar el patrimonio cultural de las comunidades afrodescendientes y la matriz cultural africana que atraviesa casi todas las expresiones culturales y artísticas de la Nación.

2. Principales manifestaciones de patrimonio cultural inmaterial de los afrocolombianos

A continuación, se describen de manera sintética algunas de las manifestaciones de patrimonio cultural inmaterial más relevantes y conocidas.

Las lenguas nativas y el habla popular

1. La lengua nativa *ri Palenge* o *Palenquero* –y la tradición oral asociada– es la lengua de San Basilio de Palenque, en el Caribe colombiano, un asentamiento originado en el siglo XVI por negros cimarrones que nunca pudieron ser sometidos. El *palenquero* tiene elementos lingüísticos del castellano y el portugués, y de lenguas del grupo bantú. Se han identificado en su léxico palabras kikongo y kimbundu (Pérez Tejedor 2004).

Un fragmento de una canción en lengua *palenquera* dice:

> Muchacho suto atenke nada di kwuenta ke ma trabaho ke mama suto ata pasa Ane ae bae poto kache rikatahena kupuchera ai kabesa gritando alegria i moka...[2]

2. La lengua *creole*, que tiene como base en el inglés, distingue a los nativos de las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina conocidos como "raizales", que ocuparon el archipiélago desde mediados del Siglo XVII. El *sanandresano* se forma, al igual que otras lenguas *creole* del Caribe, como una adaptación y creación cultural que se desenvuelve en contextos de multilingüismo (inglés, castellano) y diglosia. El *sanadresano* se habla en el medio familiar e informal, a diferencia del inglés estándar que se usa en el culto religioso protestante (Dieck 1998: 331).

Un fragmento de un cuento popular en *sanandresano* dice:

> Wan taim Breda Taiga an Breda Nansi se:
> "Mek wi put op moni sins wi gwain go chap fi bai wan
> Tin a bota an wan tin a suoda biskit".[3]

3. El castellano que se habla en Colombia tiene en el habla popular afrocolombiana una fuente constante de enriquecimiento. Cada región tiene su entonación, sus construcciones lingüísticas propias y sus modismos, que han sido llevados a la literatura por poetas como Candelario Obeso (Mompóx 1849, Bogotá 1884), el primer poeta afro reconocido en un país andino dominado en el siglo XIX por una élite extranjerizante y excluyente. Obeso publicó sus *Cantos populares de mi tierra* en 1877 utilizando las formas lingüísticas de los bogas del río Magdalena. Le seguirían otros escritores afrocolombianos como Gregorio Sánchez Gómez (*La bruja de las minas*) y Arnoldo Palacios (*Las estrellas son negras*).

---

2 "Muchacho, nosotros tenemos que darnos cuenta de las dificultades que nuestras mamás están pasando. Ellas acostumbraban ir por todas las calles de Cartagena con la ponchera en la cabeza gritando alegría y coca" (Pérez Tejedor 2004).

3 "Una vez Hermano Tigre y hermano Nansi dijeron: Ahorremos dinero ya que vamos a tumbar (monte), para comprar un tarro de mantequilla y un tarro de galletas de soda" (O'Flynn de Chaves 1990).

La tradición oral y la oraliteratura

4. El cuento tradicional es una de las expresiones más ricas de las comunidades de los afrodescendientes. Son historias que han pasado de abuelos y padres a nietos e hijos, de viejos a jóvenes, contadas de manera directa a través de la palabra y los gestos. Los cuentos y fábulas tradicionales suelen hacer referencia a personajes de leyenda como *Catalina Loango* en San Basilio de Palenque y a pleitos entre animales. Estas narraciones del *tío tigre* y el *tío conejo*, de la *tía chucha* y el *carángano*, de la *araña Anancy* o *Miss Nancy* y de muchos otros animales son muy frecuentes. El cuento, muchas veces comienza y finaliza con un verso llamado letanía, por ejemplo:

> Acabando acabando / se acabó mi cuento / sea mentira o sea verdad / que se abra la tierra / y se vuelva a cerrar / y el que lo está oyendo / que lo vuelva a contar.

5. Otra vertiente de la narrativa popular son las fantasmagorías con historias del diablo y de espíritus malignos, como las narraciones sobre "*empautados*" que han hecho trato con el demonio; las historias de *El Ribiel*, un muerto vivo que navega solitario; *La Candela*, un fantasma en forma de bola de fuego que asusta a los pescadores; *La Viuda*, una mujer que enamora y extravía a los hombres; y *La Tunda*, una mujer que no tenía hijos ni hacía los oficios domésticos y que convertida en *espanto*, persigue a los niños malos, causándoles la muerte. Muchas de estas historias buscan dejar enseñanzas morales.

Sobre *El Ribiel* contaba Natividad Ortiz, una habitante del municipio de López de Micay, departamento del Cauca:[4]

> …En la desembocadura del río Naya llevaban un cadáver en una canoa. La noche era muy oscura y con tormentas. Los señores que acompañaban al muerto saltaron a tierra a comprar aguardiente y biche[5]; pero se olvidaron del muerto, al que habían dejado en la ribera del río. Cuando se acordaron del muerto era demasiado tarde, puesto que con la crecida y la fuerza del agua el muerto fue

4 Aragón 1989.

5 Biche: una bebida alcohólica artesanal destilada a partir del zumo de la caña de azúcar.

> arrastrado, y desde entonces su alma quedó errante espantando y ahogando a las personas que viajan por el mar en embarcaciones menores, canoas o portillos; es decir, desde entonces quedó con el nombre de Ribiel o Riberano…

Sobre la historia de *Catalina Luango*, en San Basilio de Palenque se cuenta que era una joven hermosa cantadora del ritual funerario del *lumbalú,* que acostumbraba bañarse en una ciénaga y allí se enamoró del pez "*barburito*", que no era otra cosa que *el Mohán*, un personaje que vive debajo del agua en un pueblo sumergido, idéntico al palenque, donde se camina al revés, se come sin sal y en donde Catalina se convirtió también en mohana. Catalina vuelve al palenque cada vez que hay un muerto para acompañarlo al más allá (Grupo Muntú 2008).

Algunas narrativas tienen un trasfondo histórico muy importante para la memoria social de las comunidades. Es el caso de la gesta del héroe étnico *Benkos Bioho* en la narrativa popular de San Basilio de Palenque o de *Francisco Saya* en el pacífico sur. Otras narrativas dan cuenta del conflicto cultural y la asunción del cristianismo como las historias de milagreros como "*el Padre Mera*" en el sur del Pacífico, y "el *Cristo Negro*" o "*Tubito*", en el San Juan.

En San Andrés, Providencia y Santa Catalina los relatos de *Miss Nancy* se mantienen como una tradición viva y, como afirma la escritora raizal Lolia Pomare Myles, "…Los cuentos de araña son relatos que vienen de mis ancestros, hacen parte de la tradición del archipiélago. Es decir, de muestran nuestra historia y nuestra cultura, y como tales, expresan el *pasado y el presente…en c*ada relato es posible incorporar elementos de la vida diaria, y simultáneamente mantener viva la memoria de la gente de las islas" (1998: 281).

6. Las adivinanzas son muy importantes en la recreación cotidiana. Hay cuatro tipos de adivinanzas: unas comunes o *de adivinar* referidas a animales, plantas, objetos; las que se refieren a eventos de la vida cotidiana; las picarescas y las de *desatar*, que plantean analogías difíciles y problemas lógicos y de reflexión que suscitan controversia cuando se conoce la respuesta.

De la tradición oral de las sabanas de Córdoba en el Caribe se traen a continuación algunos ejemplos[6]:

Sobre animales:

En lo alto lo cogieron,
En la cárcel lo metieron
Y hasta el día en que murió,
Tuvo lengua como yo. (El loro)

Sobre objetos:

Tengo mi cabeza dura,
Me sostengo en un solo pie,
Tanta es mi fortaleza
Que a Dios hombre sujeté. (El clavo)

Picaresca:

Meto mi duro en tu blando
Y me quedan las bolas colgando. (El arete)

Una adivinanza de desatar por analogía es la siguiente:

Tengo una sábana que no puedo doblar,
Tengo un dinero que no lo puedo contar
Y un queso que no lo puedo partir.
(Respuesta: el cielo, las estrellas y la luna)

Otra de desatar en forma de pregunta:

¿*De qué me llenarías una totuma* –un recipiente o mate hecho con el fruto del totumo– *para que pese menos*?
(La respuesta es: de hoyos)

Un ejemplo de adivinanza de desatar del Chocó es la siguiente:

Cuando me hallo preso, me doy cuenta que existo;
Pero si me dejan libre
En el mismo instante me muero.
(La respuesta es: el secreto)

6 Manuel Zapata Olivilla: tradición oral y conducta en Córdoba.




7. Los romances, en verso, perviven en la tradición oral afrocolombiana. Son historias muy antiguas de reyes y princesas, con versos en rima salteada. Seguramente hay en ellos influencia española, pero también hacen parte de una tradición africana, del sur del Sahara. Algunos son de carácter religioso y cuentan la historia de la Virgen María.

La copla, en su forma, es de origen español y consta de una o varias cuartetas. En el Pacífico la copla es de cuatro versos octosilábicos. Se suelen rimar el segundo y cuarto verso, pero la principal forma poética tradicional es la *décima*, una forma poética que se originó en España en el siglo XV y que los afroamericanos adoptaron para expresarse. La *décima* es libre o glosada. La *décima glosada* consta de una cuarteta inicial llamada glosa o redondilla y cuatro estrofas de diez versos, al final de cada una de las cuales se repite un verso de la glosa. La métrica de la décima es octosilábica, es decir, tiene ocho sílabas. La norma de la décima esta dicha por un verso:

"*Cuarenta y cuatro palabras*
Tiene una décima entera
Cuarenta las cuatro planas
Cuatro la glosa primera"

Los decimeros suelen tratar asuntos cotidianos, historias de la comunidad, temas amorosos y sexuales; también suelen elaborar argumentos complejos sobre temas religiosos y existenciales. Al decir de Alfredo Vanín, "Los decimeros son en cierta medida una especie de consciencia colectiva, críticos e historiadores de sucesos locales, nacionales y a veces internacionales, fabuladores y cantadores del amor y el desamor, de la fortuna y reveses de la suerte" (A. Vanin: 12).

Entre los grandes decimeros del Pacífico, en su mayoría ya desaparecidos, se mencionan a Manuel de Jesús Cuenú, Pastor Castillo, Agapito Montaño, José Anilo Sinisterra, Catalino Moreno, Benildo Castillo, Jacinto Mena y Margarita Hurtado, decimera esta última cuyo dominio del género hizo que no tuviese rival alguno en la región. Margarita nació en el río Napí, municipio de Guapi en 1918 y murió en 1992. Fue lavandera, revendedora de plátano y aseadora, y guardó en su memoria, en versos, la historia y vida pública de su querida Buenaventura, ciudad en la que vivió la mayor parte de su vida y donde hizo su carrera de

trovadora, llegando a ser considerada "la Mamá Grande del Pacífico". Las siguientes son algunas de sus coplas dedicadas a Buenaventura:

Buenaventura es la mina
Más rica de la región,
Porque produce por día
Muy cerquita del millón.
Los Millones que produce
Se van para el interior,
Para que allá se los gocen
Y vivan más y mejor.
Sirven pa´ ferrocarriles,
Pa´ aeropuertos, pa´ autopistas,
Para allá si botan miles
Y pa´ nosotros ni pizca [...]
Es de malas nuestro pueblo:
Está sin luz y sin agua,
Y todo el que viene a verlo
Promete y no cumple nada.
Siempre viene un ministro
A ver nuestra situación
Y jura por Jesucristo
Que le dará solución.

Una rica tradición oral pervive en el valle del río Patía en los departamentos del

Cauca y Nariño. De allí se traen las siguientes coplas que muestran el amor y apego de los *patianos* por su región y su orgullo étnico.[7]

Venimos del Patía
Y somo´ patianos,
Si nos vienen a pegar
Nosotros también pegamos.
Por un blanco doy mis ojos,
Por un indio un millón,
Por un negro doy mi alma,
Mi vida y mi corazón.

7 Alaix (1995).

El dominio de la décima es un elemento de prestigio en una comunidad. Muchas de estas décimas tienen como travesuras sexuales, enamoramientos, escenas de caza y pesca y exageraciones. Una décima común en el Pacífico es la siguiente:

La Concha de Almeja

Yo me embarqué a navegar
En una concha de almeja
A rodiar el mundo entero
A ver si hallaba coteja.
Salí de aquí de Tumaco
Con rumbo a Buenaventura
Yo no embarqué un cargamento
Porque la mar estaba dura.
Pero embarqué quince curas
Un automóvil pa´ andar
A Guapi dentré a embarcar
Cien tanques de gasolina
Cargando en popa una mina
Yo me embarqué a navegar.
Desde Cristóbal Colón
Salí con rumbo a la Europa
Con una tripulación
Como de cien mil en popa.
Con viento que a favor sopla
Atravesé a Casas Viejas
Y muchas ciudades lejanas
Las visité en pocos días
Navegando noche y día
En una concha de almeja.
Con un grande cargamento
Como de cien mil vitrolas
Me atravesé a Cabo de Horno
Y no me dentró una ola.
Llevaba quinientas bolas
Sobre cubierta un caldero

Cuatrocientos marineros
Una gran tripulación
Hice la navegación
A rodiar el mundo entero.
Cuando los náuticos me vieron
Que iba navegando al norte
Cien vapores se vinieron
Que los llevara a remolque.
Cuarenta mil pailebotes
Llenos de arroz y lenteja
Todos los pegué a la reja
Y puse rumbo a la Europa
Y navegué a Constantinopla
A ver si hallaba coteja.[8]

Los duelos entre versificadores son comunes a todas las regiones, pero en cada una tiene sus particularidades. La *Piquería* del Caribe, por ejemplo, se presenta entre trovadores de pueblos o barrios distintos. Alberto Alzate (1980) registra el siguiente duelo entre dos mujeres del departamento de Córdoba, una de nombre Padilla y la otra de nombre Damiana.

Dice Padilla:

Qué triste que canta el sapo
Más triste canta la rana
Si quieres cantar conmigo
Busca tus dientes Damiana.

Responde Damiana:

Zapatilla va joroba
Busca tu charco babilla
Si quieres cantar conmigo
Busca tu pelo Padilla.



8 Versión de José Anilo Sinisterra, compilado por A. Vanín, 1993.

Responde Padilla:

Eres una, eres dos
Eres la número cuarenta
Eres la puerta mayor
Por donde todo el mundo entra.

Y siguen más versos de este duelo memorable.

La religiosidad afrocolombiana

La religiosidad afrocolombiana sigue siendo un tema de estudio y revaloración. A diferencia de países como Brasil y Cuba, las tradiciones religiosas de origen *bantú*, *yoruba* y *lokumí* se amalgamaron con la religiosidad cristiana y adquirieron una identidad católica en el continente y protestante en las islas del Caribe y les dieron una forma particular a las manifestaciones religiosas.

8. Los afrocolombianos tienen sus propias vivencias religiosas, personales y comunitarias, a través de las cuales se trasluce la herencia africana. En el ámbito colectivo la pertenencia a una comunidad de origen se expresa en las fiestas patronales que no faltan en ningún pueblo o caserío, lo que recuerda los rituales comunales propios de las religiones del occidente de África.

9. Otro tema de interés es el culto a los santos católicos, pero que adquieren en la tradición espiritual afrocolombiana un sentido particular de indudable matriz africana. Los altares domésticos con "*imágenes de bulto*" de los santos, las novenas y *mandas* (promesas) son expresiones de una religiosidad ancestral que, en ocasiones, introduce la mediación y el culto a los espíritus de los muertos.

La más conocida fiesta religiosa del norte del Pacífico es la fiesta de San Francisco de Asís, inscrita recientemente en la Lista Representativa Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial. Se trata de una fiesta anual que se celebra en la ciudad Quibdó, departamento de Chocó, que integra la celebración festiva con el culto al Santo de Asís conocido allí como *San Pacho*, cuya imagen venerada está en la catedral de la ciudad y cuyas réplicas (*sanpachito*s) son de culto en los barrios. El santoral

acoge numerosos santos, como San Antonio, de culto en el valle alto del río San Juan, en el Chocó, y San Lázaro en las sabanas del Caribe, que al igual que en la tradición santera de cuba y las Antillas es un enamorado de las mujeres. Así lo retrata este fragmento de una décima recogida por Manuel Zapata Olivella:

San Lázaro es santo vivo,
Según la gente lo refiere,
Se muestra por buen amigo
Y se apasiona de las mujeres.
Digo que el santo conversa
Porque lo vi conversando,
En el cuadro de una mesa
Muerto de risa y chillando.
Ahí lo vi guapo y rezando
En reunión de unas mujeres.
Ahí lo ve todo el que quiere
Haciendo hablar a los muertos
Y prepara medicamento
Según la gente refiere…

10. En las fiestas de santos se acostumbra hacer una procesión acompañada de chirimías o tambores, cantos de alabaos y el "alumbramiento". Fiestas como la de la Virgen de las Mercedes en Istmina (Chocó), la Virgen del Carmen en Guapi (Cauca), con hermosas "balsadas" que llegan de las comunidades ribereñas, la Virgen de Atocha en Barbacoas (Nariño) y el Señor del Mar en Salahonda (Nariño), entre muchas otras festividades, están aún por documentarse. Los santos y sus representaciones están fijados a un lugar y a una comunidad que protegen. Llegan milagrosamente –como en la red de unos pescadores, como sucedió en Salahonada– y existen numerosas narraciones sobre cómo se han opuesto a su traslado o a salir del poblado.

11. Estas fiestas hacen parte de tradicionales calendarios de fiestas religiosas. En el norte del Cauca, el calendario festivo afrodescendiente dedicado a los santos es el siguiente: Adoraciones del Niño Dios (febrero o marzo); los Reyes Magos (febrero o marzo); la Pasión (jueves

y viernes santo); el Resucito (domingo de pascua); la Santa Cruz (3 de mayo); San Roque (15 y 16 de agosto); la Niña María (8 de septiembre) y la novena del Niño Dios (entre el 16 y el 24 de diciembre) (Atencio y Castellanos 1982).

12. Una importante fiesta y ritual colectivo son las *adoraciones* (del Niño Dios) y las celebraciones de Reyes Magos del norte del Cauca y el sur del departamento del Valle que se celebran entre enero y marzo. Las *adoraciones* integran de manera simbólica y transitoria a las pequeñas comunidades rurales negras hoy en día asediadas por la agroindustria de la caña de azúcar. Las *adoraciones* vinculan la música, el canto, la danza y el teatro, junto a las prácticas religiosas con escenas donde se representan en vivo los protagonistas de la Natividad, José, María, ángeles, padrinos, el buey, el burro, indios y gitanos. Mujeres coristas entonan hermosos cantos o *jugas* y jóvenes "capitanas" organizan y encabezan los desfiles de danzantes.

Un ejemplo de *juga de adoración* (de la que tomamos un fragmento) es la siguiente (recogida por Atencio y Castellanos 1982):

Capitana 1:
Ya retumban los clarines
Que sonaron en este día
El nacimiento del Niño
A la celestial María

Capitana 2:
Id a Belén conducido
Por esta alumbrada luna
Y veréis en esa cueva
El hijo de Dios que ha nacido

Virgen María:
La Virgen se fue a pasear
A una montaña oscura
Con el ruido de las perdices
Se le aceleró la mula.

San José:
Yo soy san José glorioso
Digno de todo honor
Esposo de María
Y guardián del Salvador.

Madrina 1:
Muere el sol, la noche llega
Su manto el alba despliega
Niña, qué debes hacer
Debe acercarse a la orilla
La ligera navecilla
Debe el hombre descansar
Debe dormir la avecilla
Un alma buena rezar.

La religiosidad afrocolombiana tiene su mejor expresión en los ritos fúnebres. El viaje hacia el más allá, el lugar de los ancestros, se comienza desde el nacimiento y es un tránsito que en la tradición africana implica las expresiones colectivas de reconocimiento, dolor y afecto para quien emprende este viaje definitivo. En las comunidades afrocolombianas el novenario y sus rituales acompañan la inhumación de la persona muerta. El mito del *Ribiel,* referido antes, muestra el horror a no ser enterrado. Por esta razón, es común que los paramilitares en su violencia contra las comunidades negras, como una afrenta cultural, impidan que se entierren a sus víctimas. El *Lumbalú* de San Basilio de Palenque es un ritual que incluye música de tambores: el mayor, llamado también lumbalú o pechiche y dos tambores menores. El sonido de los tambores es un elemento fundamental en el *Lumablú*. Como lo señala el Grupo Muntú: "Los sonidos son fundamentales para la transición del más acá al más allá, de ahí que la presencia de los tambores en los rituales funerarios sean necesaria. A través del tambor se transmite el ánima de una dimensión a otra" (Grupo Montú 2008). Las mujeres, en torno del muerto, danzan y entonan sentidas canciones en

lengua palenquera, algunas de ellas de clara procedencia africana como la siguiente que invoca al dios Zambi[9]:

Eeee…mamée…Sambe urile elée lée
Elé lee elée lée
Sambe urile mammée…éee

En el Pacifico existe una institución en las comunidades rurales –desafortunadamente en riesgo de desaparecer–, asociaciones o juntas mortuorias tradicionales que se encargan de los rituales funerarios. Plañideras, rezanderas, vecinos y dolientes se reúnen en los novenarios a orar, cantar alabaos, tomar biche, café, fumar y no faltan las historias y chistes. También hay juegos de mesa (dominó en especial) y ventas de alimentos alrededor de la casa del difunto, con el fin de reunir recursos para el funeral. El luto es riguroso. Un *alabao* fúnebre del río Atrato canta[10]:

Levanten la tumba
De cuerpo presente
Se despide el alma
En vida y en muerte.
Lloran mis amigos
También mi mamá
Levanten la tumba
Que el muerto se va.
Hasta hoy los acompaño
A estos rezanderos
Levanten la tumba
Que el alma es del cielo.

La música, el canto y la danza

Las expresiones musicales y dancísticas afrocolombianas constituyen un rico universo con dos grandes territorios: el del Pacífico y el Cari-

9 Escalante (1993).

10 Ayala (2011).

be. En el Pacífico existen dos ensambles instrumentales principales, el conjunto de marimba de chonta y la chirimía.

13. El conjunto de música de marimba lo conforman una marimba –un xilófono con láminas de madera de chonta dispuestas a manera de teclado y con resonadores de guadua en la parte inferior–, dos tambores *cununos*, dos *bombos* y varios *guasá.*[11] Está acompañado por cantos, en su mayoría de mujeres "cantoras", cuyos versos narran temas de la memoria colectiva y la vida cotidiana de las comunidades de los ríos y litorales del sur del Pacífico. Se interpreta también en el norte de Ecuador. Los ritmos más conocidos de la música de marimba son: el *Currulao*, una danza en pareja, de seducción; la *juga*, parecida al currulao, pero más lento y el bambuco viejo. Hay otros aires como el *patacoré*, el *berejú* y el *aguabajo*, música esta última de bogas.

El currulao más conocido es quizá "Mi Buenaventura", de Petronio Álvarez:

Bello puerto de mar, mi Buenaventura,
Donde se aspira siempre la brisa pura.
Bello puerto circundado por el mar
Tus mañanas son tan bellas y puras como el cristal.
Las olas centelleantes, vienen y se besan
Y con su suave rumor, vuelven y se alejan.

La letra de un *patacoré* es la siguiente[12]:

Coro: El patacoré ya me va a coger,
El patacoré ya me va a coger.
Solista: El patacoré ya me va a coger
Para que no me coja
Yo me marcharé.
Ahí viene el diablo
Déjalo venir
Que si vienen bravo

11 Guasá: Cilindro de madera con semillas en su interior que tocan las cantoras.

12 Fuente: Julio César Montaño. Recogido por Michel Asier (1999).



Yo lo hago reír.
(Coro)

El diablo subió pa' arriba
El diablo bajó pa' abajo
El diablo no me llevó
Porque había mucho trabajo.
(Coro)

El diablo subió pa' arriba
Ayora su desventura
El diablo no me llevó
Aunque se vistió de cura.
(Coro)

La familia de músicos de marimba más estimada es la de apellido *Torres* del municipio de Guapi, departamento del Cauca. Los más famosos son José, ya desparecido, y su hijo apodado Gualajo (nombre de un pez). De esta población es también originario Hugo Candelario González, director del grupo Bahía, uno de los más reconocidos músicos de marimba en la actualidad.

Muchos cantos se acompañan solo de tambores y *guasá*. El tambor cununo, al igual que la marimba es un elemento identitario fundamental de los afrodescendientes del sur del Pacífico.

Una canción al cununo[13] dice:

Yo tengo un cununo
Que suena bonito
Y cuando lo toco
Parece un palito.
Lo llevo al arrullo
Lo toco en la juga
Cuando se destempla
La piel se me arruga.
Se prende la danza
Y baila Josefa

13 Pedraza y Vanín (1994).

Quien toca el cununo
Se llama cabeza.

La música del sur del Pacífico tuvo grandes cultores como Teófilo Potes "Peregoyo"[14], Caballito García, Marquitos Micolta y Petronio Álvarez (1914-1966) autor del currulao "Mi Buenaventura" y en cuyo honor se celebra el más importante de los festivales y concursos de música afro del país.

14. La Chirimía es el conjunto típico del norte del Pacífico, departamento del Chocó. Consta de un elemento melódico líder, el clarinete, a veces acompañado de un bombardino, un bombo, un redoblante y platillos. Hoy en día ha dado lugar a ensambles rítmicos que incorporan otros instrumentos de viento y el bajo electrónico. Uno de los grandes cultores de este género fue Antero Agualimpia, músico nacido en Condoto en 1914 –murió en Bogotá en 1979–, compositor e intérprete del clarinete que compuso una obra muy popular en el país: "Tío Guachupecito". Otro destacado compositor e intérprete del norte del Pacífico fue Alfonso Córdoba Mosquera (1926-2009) conocido como "El Brujo", autor de una sentida canción titulada "Nostalgia africana". Hoy en día, músicos como Alexis Lozano y grupos como Guayacán, La Contundencia, *Saboreo* y grupos de fusión urbana como Tumbacatre, *Chocquibtown*, La Mojarra Eléctrica y *La Revuelta* (agrupación de Bogotá que ganó la reciente versión del Festival Petronio Álvarez), se han inspirado en aires tradicionales y han recreado y popularizado la música del norte del Pacífico.

A la chirimía se asocia un conjunto de danzas de cuadrillas, rondas y figuras. Las más populares son la *jota*, la *danza* y la *contradanza*. Estas danzas han venido perdiendo protagonismo en las fiestas populares, pero se mantienen en el repertorio de los numerosos grupos folclóricos de danza del Chocó.

Un ejemplo de canción popular de la zona minera del San Juan, en el Chocó, acompañada de instrumentos de chirimía es conocida como *Makerule*:

14 Peregollo: Elegante en el vestir, dandy.

Mister Mac Duller era un chombo
Pandero en Andagoya,
Lo llamaban makerule
Se arruinó fiando mogolla.
Makerule amasa pan
Y lo vende de contado,
Makerule ya no quiere
Que su pan sea fiado.
Makerule no está aquí,
Makerule está en Condoto,
Cuando venga Makerule
Su mujer se fue con otro.
Coro: Póngale la mano al pan Makerule
Póngale la mano al pan, pa que sude.
Pin, pan, pun, Makerule, pin, pan, pun
Pa que sude, pin, pan,pun Makerule
Pin, pan, pun.

15. Expresiones musicales de interfase entre el Caribe y el Pacífico son el *abozao*, música de pescadores de la cual sobreviven algunas canciones, siendo la más popular "La palma de chontaduro":

La palma de chontaduro
La raíz también se pudre
La mujer cuando es celosa
El hombre también se aburre
Coro: Culebrita blanca eh
Culebrita negra eh…

También se tiene noticia de la pervivencia de algunos conjuntos de *cumbancha*, en el litoral chocoano.

16. Los *alabaos y arrullos* son cantos que se hacen para honrar a los santos patrones y en especial en los *chigualos* o velorios de niños muertos (angelitos). Su estructura más común es de cuarteta seguida de dos versos de coro (Pedrosa y Vanín 1994). En estos cantos, una mujer solista –*encoradora*– es seguida de un coro. Hay cantos funerarios y otros se

hacen en honor de los santos y hay muchos que celebran en diciembre la natividad.

Hay también arrullos sobre la vida cotidiana, como puede verse en el fragmento que transcribimos a continuación[15]:

Solista.
Carmela viene llegando
Como que viene de Roma
Con su vestido de brillo
Se lo han mojado las olas
Se lo han mojado las olas
Se lo han mojado las olas.

Coro:
Se lo han mojado las olas (bis)

Solista:
Mi madre cuando murió

Coro:
Se lo han mojado las olas (bis)

Solista:
Me dijo que no llorara

Coro:
Se lo han mojado las olas (bis)

Solista:
Que echara la pena al mundo

Coro:
Se lo han mojado las olas (bis)

Solista:
Pero que no la olvidara

Coro:
Se lo han mojado las olas (bis)

15 Pedrosa y Vanín (1994).

Un canto de arrullo muy popular en el Pacifico de Colombia y Ecuador es el siguiente:

Señora Santa Ana

Señora Isabel

Porqué llora el niño

Por un cascabel.

Dígale que calle

Que aquí llevo dos

Uno para el niño

Y otro para vos.

Yo no quiero uno

Yo no quiero dos

Este niño no quiere

Que lo arrulle yo

Que lo arrulle su madre

La que lo parió.

La región Caribe, tienen una gran complejidad musical en sus expresiones musicales con diversos ensambles: a) de tambores y flautas con conjuntos de gaiteros, pitos y flautas de caña de millo y tamboras; b) de bandas de instrumentos de viento conocidas como "bandas pelayeras"[16]; c) los conjuntos de música de acordeón; y d) orquestas mixtas que combina de manera principal vientos y acordeón.

17. La *cumbia* comprende un género musical y una danza circular con una coreografía de seducción, en la cual la mujer lleva un manojo de velas encendidas. Como instrumentos básicos utiliza: un tambor llamador (macho), un tambor alegre (hembra), tambora, guache y flauta de gaita o millo. En el siglo pasado empezó a tocarse con nuevos

16 Por San Pelayo, municipio del Departamento de Córdoba famoso por sus bandas y por el Festival del Porro, principal género musical de la tradición de bandas de música del Caribe.

instrumentos como el acordeón, cuyo principal exponente es Andrés Landero, y en el formato de las orquestas contemporáneas, con compositores de gran calidad y creatividad como José Barros, autor de "La piragua", Gabriel Romero y Juan Piña.

Una cumbia titulada "Fuego de cumbia" de Rafael Pérez García dice:

Se encienden noches oscuras

Como un jolgorio que encanta.

Los repiques de tambores,

La raza negra levanta,

Y el indio pasivamente

Con su melódica gaita,

Interrumpen el silencio

Cuando una fogata baila,

Y yo siento por mis venas

Un fuego que nos e apaga.

Es el fuego es mi cumbia;

El fuego es mi raza;

Un fuego de sangre pura,

Que con lamentos se canta.

Se debe destacar también el aporte que han realizado a la cumbia mujeres como Esthercita Forero (Barranquilla 1919-2011), llamada cariñosamente "La Novia de Barranquilla", quien fue cantante y compositora; y las primas Juana Emilia Herrera "La Niña Emilia" e Irene Martínez "la Niña Irene", compositoras oriundas de Mahates, quienes incursionaron en el repertorio musical cuando tenían 51 y 75 años respectivamente. Las dos fallecieron en el año de 1993.

18. La *tambora* comprende una música, canto y danza (*baile cantao*) propio de la región de la Depresión Momposina. Tiene varios ritmos conocidos como la *guacherna, candé y berroche*. En la actualidad, la ar-

tista más conocida que interpreta y difunde estos ritmos es Sonia Bazanta, mejor conocida como "Totó la Momposina".

Alrededor de la música de *tambora* existen varios ritmos como el chandé, el mapalé, el cumbión, el garabato y la Guacherna que incorporan elementos afro y que se enmarcan en las fiestas, especialmente en el Carnaval de Barranquilla. Entre los principales cultores de estos géneros están Álvaro José "El Joe" Arroyo (Cartagena, 1955-Barranquilla, 2011) y "El Checo" Acosta (Soledad, 1965).

19. La *música de gaitas y tambores* fundió melodías e instrumentos indígenas con el ritmo y el timbre la música africana de los cimarrones y libertos de los Montes de María y las Sabanas del Caribe. El conjunto instrumental consta de dos flautas de caña con una cabeza de cera que envuelve la boquilla y da soporte a una lengüeta: una flauta de dos orificios es la *gaita macho* y otra, de cinco orificios, es la *gaita hembra*. Las gaitas se acompañan de una maraca, un tambor llamador, un tambor alegre y una tambora. En las sabanas del departamento de Sucre, en especial en el municipio de Galeras, el conjunto tiene una sola flauta, una *gaita corta*, que permite al intérprete de la melodía un gran virtuosismo.

Los *gaiteros* interpretan ritmos como cumbias, bullerengues, puyas, porros y sones. "*Los Gaiteros de San Jacinto*" es el grupo más reconocido por su tradición musical que ha venido pasando de padres a hijos. Un CD suyo *Fuego en la sangre*, grabado por el Smithsonian Folkway Recordings, ganó un premio Grammy latino.

20. Se dice que la palabra *bullerengue* significa "pollerón" o "falda de maternidad". La música y la danza se acompañan con las palmas de las manos. Algunos lo consideran un remanente de un ritual de iniciación femenina. Los bullerengues son cantos y bailes fundamentalmente femeninos, pero los hombres se han incorporado en la actualidad en la percusión. De acuerdo con la tradición oral, como lo narra el Grupo Muntú, el bullerengue nació cuando las mujeres embarazadas se quedaban en casa y los maridos se ausentaban para divertirse, y ellas con otras mujeres organizaban estos cantos y bailes, más lentos que el llamado bullerengue corrido (Grupo Muntú 2008).

La instrumentación del bullerengue es solo de percusión: los tambores, el llamador (macho), el alegre (hembra) y la tambora. Una persona solista entona una canción que el grupo responde en coro. Tiene una variante en San Basilio de Palenque, el *bullerengue sentao*. Una de las más conocidas y difundidas cultoras de este género es Petrona Martínez. Existe un festival de este género musical en Puerto Escondido, Córdoba.

Un bullerengue tradicional del Palenque se titula "Por eso no puedo pari'".[17]

Eso es mucho dolo' e pari'
Por eso no puedo pari'
(Coro)

Eso es mucho dolo' e pari'
(Coro)

Ese es mucho dolo' tan grande e pari'
(Coro)

Bo me voy pa la casa a pari'
(Coro)

Pa' que me saquen este hijo pari'
(Coro)

Oye aquei en Palenque e pari'
(Coro)

En la plaza de Palenque pari'
(Coro)

Oye yo me boy p'al hospital pari'
(Coro)

Hay Batata[18] *mi hermano pari'*
(Coro)

El hijo me está saliendo

17 Grupo Muntu (2008).

18 Batata: Apodo de los miembros de la familia más famosa de músicos de tambor del palenque.

La *chalupa* es otra música del Palenque. Parece ser una derivación del fandango, por su ritmo, pero solo se interpreta con tambores. El *Son de negros* de la zona del Canal del Dique tiene sus particularidades en el Palenque. Es un ritmo y danza cantada de enamoramiento, en el que, en ocasiones, la pareja improvisa en el cortejo versos satíricos, el uno contra el otro.

21. *La puya* es un aire tradicional que cruza diversas expresiones musicales y dancísticas del Caribe colombiano (Portaccio 1989). Generalmente es rápida y en sus cantos se cuentan historias, muchas de ellas jocosas o exageradas como la que se trae a continuación de la orquesta Cumbia Moderna de Soledad:

Yo tengo un perrito
Que es muy cazador
Lo mando p'al monte
Y me trae un león.
(Coro)

Voy perro, jojoy
Toco perro, jojoy.
Cuando yo no tengo
Comida en la casa
Mi perro va al monte
Y me trae una torcaza.
(Coro)

Voy perro, jojoy…
Hace cinco días
Se perdió mi perro
De pronto traía
Un tronco de elefante.
Ese perro mío es sensacional
Se va p'al río
También coge caimán.

22. La música de bandas de instrumentos de viento y percusión, conocidas como *pelayeras*, propia de las sabanas de Córdoba, Sucre y Bolí-

var, tiene una larga tradición. Su principal género musical es el *Porro*, expresión musical derivada del fandango. El nombre de *Porro* se deriva del nombre del instrumento con el cual se toca el bombo. En el interior del país se popularizaron estas bandas con la conformación de pequeñas agrupaciones conocidas como "*papayeras*" –una corrupción del patronímico *pelayeras*, es decir, de San Pelayo– que suelen animar fiestas familiares o de empresas. La instrumentación está compuesta de manera principal por clarinetes, trombones, bombardinos, trompetas, bombo y platillos. Entre sus grandes músicos se recuerda a Primo Paternina (1892-1973), Alejandro Ramírez (1890-1967) autor de "María Varilla", la melodía emblemática del género grabada en acetato y difundida comercialmente en 1962; Pablo Garcés (1879-1963) fundador de la célebre banda de Santa Lucía; Tito Guerra (1900-1961) y José María "El Negro" Sáenz (1867), uno de los más grandes compositores de las sabanas de Caribe, autor de "El Polvorete". El porro fue popularizado en los años 50 en el interior del país, con compositores populares como Cresencio Salcedo, autor de "El Año Viejo" y "Mi Cafetal"; el intérprete Luis Carlos Meyer y orquestas estilo *big-band*, en especial por el más influyente músico del Caribe del siglo pasado, Lucho Bermúdez (1912-1994), a quien acompañaron en popularidad, entre otros, los caribeños Pacho Galán (1906-1988), Pedro Laza (1904-1980) y Edmundo Arias (1925-1993), este último un afrodescendiente originario de Tulúa, en los Andes colombianos.

23. Otro género musical que recibió y sigue recibiendo aportes de la creatividad musical afro, es el de las músicas de acordeón, conocidas genéricamente como *Vallenato*, desde su formación en la región de La Provincia, entre los departamentos de La Guajira y el Cesar, hasta el presente con grandes músicos afro como Alejo Durán y Colacho Mendoza. La música de acordeón se expandió por las sabanas del Caribe y adoptó nuevos timbres con conjuntos históricos como *Los Corraleros de Majagual*. Luego asaltaría el país andino siendo quizá la música más popular del país, y alcanzó difusión más allá de las fronteras. El vallenato tiene cuatro ritmos principales: el paseo, el son, el merengue y la puya.



24. En los valles interandinos la música de los afrodescendientes se apropió de las guitarras e instrumentos de cuerda para animar las veladas de descanso de los mineros y surgió una música con letras picarescas que algunos llamaron *música caliente*, *decembrina* y más tarde, de manera peyorativa *guasca*, música popular en las fiestas de diciembre en el occidente andino.

25. La chirimía andina, prácticamente desaparecida, constaba de una flauta corta de madera con embocadura, raspa y bombo. Recientemente, en el Festival Petronio Álvarez se presentó una chirimía afro con una flauta traversa de caña.

26. En los Andes, en el valle del río Patía, perviven con música de cuerdas el bambuco viejo (el mismo que en el litoral se interpreta con marimba) y en el norte del departamento del Cauca, la música de violines (*violines caucanos*), que acompaña también las cantoras de *jugas de adoración*.

27. En las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, la música y danzas tradicionales como el *shotttish*, el *quadrille,* el *vals* y la *polka*, de origen colonial, vienen siendo desplazadas de la cotidianidad, primero por el *calypso* y el *mentó* de origen jamaiquino, pero apropiadas allí de manera especial y, en la actualidad, por el *reggae*. Aun así, pervive la música tradicional con un conjunto formado por una mandolina[19] como instrumento melódico, guitarras, maracas, carraca de caballo (*jawbone*) y bajo de tinaja.[20]

En las islas existen familias con una importante tradición musical. En Providencia, las familias de apellido Whitaker, Mc Lean, Bryan y Archbold, y en San Andrés las familias Corpus, Celis, Bryan, Steele y Newball (Enciso 2004). Los conjuntos emblemáticos de las islas fueron el Providence Folkloric & Mu*sic Grup* dirigido por el maestro

19 La mandolina tiene cuatro cuerdas metálicas principales y cuatro que las acompañan o las duplican. Generalmente se toca con plectro o uña (Sinic).

20 "…Se fabrica utilizando una tinaja de zinc –boca abajo–, a la cual se le coloca una cuerda gruesa y una vara de madera para estirarla y obtener la tensión deseada que permite su afinación. Esta es una forma simple de contrabajo y produce un sonido seco que cumple funciones de bajo armónico y de efecto de percusión" (Sinic).

Rayford Britton Henry; el conjunto South West Bay y la agrupación Bahía Sonora, de San Andrés, dirigido por Eusebio Martínez. Entre los compositores contemporáneos, están Rodolfo Robinson autor de "Old Providence", Laureano Pomare, y Jorge Hyman, entre otros. El *reggae* tiene en las islas su propio sello de identidad con un conjunto emblemático The Rebels.

28. La *Champeta*, género centrado en Cartagena, es otro ritmo que, aunque contemporáneo, posee raíces afro. Es la adaptación urbana de la música africana que llega a la costa Caribe en los barcos mercantes. Entre los representantes más destacados de este género que incorpora anécdotas, problemáticas sociales y composiciones de doble sentido se encuentran Anne Zwing y Charlie King. La *Champeta*, además, se relaciona directamente con San Basilio de Palenque.

En los últimos treinta años se han introducido en la región Caribe varios ensayos rítmicos con evidentes elementos afro, como lo son: el Joesón, Chiquichá, Boloking, Brinquito, Cachumbé, Calentado, Caracolito, Carnaval, Chucuchú, Chunga, Cimbanchá, Corrigua, Cumbero, Cumbiambé, Cumbiao, Huelelé, Jalaíto, Lalao, Mece Mece, Meniaíto, Merenguillo, Montocumbé, Pata-Cumbia, Pupalé, Ritmo Loco, Ritmo Ri-Ra, Romanchá, Rumbalé, Sirindongo, Son Caribe, Son Cienaguero, Son Patuleco, Sonsonete, Sucreñito, El Sua Sua, Tableteo, Taconeado, Teconté, Teru Teru, Tukimbé, Trabalenguas, Tumbasón, Tumbelé, Tuqui Tuqui, Macumba, Malanga, La Maya, La Parranda, La Raspa, Manbugay, Danzonete, y Afro colombiano, entre otros (Galvis 2003).

El patrimonio cultural de la cocina y la alimentación

Respecto de las tradiciones culinarias, la matriz africana atraviesa la comida colombiana en casi todas las regiones. Destacamos los principales platos del Pacífico y el Caribe, cuya historia y características han sido estudiadas por Germán Patiño Ossa, con su obra *Fogón De Negros*, editada en 2007 por el Convenio Andrés Bello; en este último, Patiño muestra, además de la matriz africana y los aspectos históricos y regionales de la alimentación, la cocina en la novela *María* de Jorge

Isaac como fuente de información. De igual manera, Enrique Morales Bedoya escribió *Fogón Caribe* (2010).

30. Entre las comidas tradicionales del Caribe colombiano, casi todas con elementos de la cultura culinaria afro, se mencionan las siguientes (se señalan en negrilla las más emblemáticas de la región):

Carnes: Carne guisada, carne mechada, lengua en salsa, sesos a la criolla, asadura de cerdo, viuda de carne salada, hicotea guisada, hígado frito, guisado de iguana.

Pescados y mariscos: torta o molde de bagre seco, bagre frito, en salsa, con huevo; rungo de cabeza de bagre, mojarra frita, sábalo guisado con coco, bocachico con zumo de coco, relleno, ahumado; viuda de bocachico, salpicón de bonito, pargo rojo relleno, malangada; coquillas de jaiba.

Sopas: sopa de camarones; **sancocho de pescado**, de carnes, y de gallina; **mote de ñame, de queso**, **de guineo verde o cayeye**; mondongo.

Arroces: **arroz con coco**, con **camarón**, con pescado, especialmente **lisa**, con mariscos, cangrejo, cerdo, fideos, ahuyama; arroz subido; crema de arroz; **pastel de arroz.**

Guisos: guiso de calabaza.

Plátano: plátano maduro, **patacón de plátano**, plátano mongo-mongo, **cayeye** (amasijo de banano verde), "cabeza de gato" (amasijo de plátano con chicharrones), **boromía** (amasijo de plátano con berenjena).

Amasijos: **cafongos** (envueltos de harina de maíz con queso y suero), **bollos** de plátano, de yuca, de mazorca, de maíz biche, de queso, harinado y dulce; **arepa de huevo** de maíz, de yuca; buñuelos de fríjol, de lentejas.

Dulces: guineo paso, dulce de piña con coco, de ñame, de mango, limón, mamey, papaya, guayaba e icaco; arroz con leche y coco, flan de leche; dulce de guandul, mongo, bananos calados en canela, natilla de maíz**;** rosquitas de queso; torta de banano, de queso; enyucado.

Bebidas: peto, chicha de maíz, mazamorra de corozo, de plátano, de arroz; mingui; **jugo**s de mango, **tamarindo, níspero, zapote, corozo**, ahuyama; café colado.

Especial lugar tiene las preparaciones con **queso costeño** y **suero salado**, como los diabolines de queso, entre otras.

En San Andrés y Providencia las comidas propias son el **Rundown (Rondón)**, pescado encocado; **Cerdo horneado**, sopa de frijol con cola de cerdo; *Crabs Backs*, *Mince Fish* (pescado desmenuzado), bami, **sopa de cangrejo**, caracol guisado; fruto del árbol del pan; fletas de harina, pan de coco, pie de limón y dulces, entre otros.

31. En el Pacífico algunas de las comidas tradicionales son:

Carnes: **Pusandao** de carne serrana, sancocho **de las tres carnes**, longaniza chocoana.

Pescados y mariscos: **Sancocho de pescado** (dentón, bocachico, lisa, ñato, bagre, entre otros), pescado encocado, **tapao de pescado**, sudado de toyo, **guisado de piangua, encocado de jaiba,** bacalao camarones en salsa, filete de corvina, encocado de cangrejo, de caracol (cambute) y de munchiyá, ceviche y sopa de camarón, papillón de pescado, sancocho de bagre.

Sopas: **sopa de queso,** de queso con plátano frito, con huevo, sopas de guandul, de pepa de pan y de almejas.

Arroces: **pastel de arroz**, arroz clavado, arroz arrecho, arroz con coco, arroz atollado, a la marinera, de coco, con almejas, con chorgas; arroz de maíz con camarones, arroz negrito.

Guisos: ensalada con guandúl, guiso de fríjol, de guandul.

Plátano: patacón de plátano verde, birimbí, plátano primitivo verde con queso.

Amasijos: torta de plátano maduro, tamal de plátano, hojuelas de harinas, masa frita, masa de juju, envueltos de maíz (**cachín**), cucas o galletas negras de harina.

Dulces: dulce de mote, dulce de fríjol con coco, cocadas, dulce de chontaduro, dulce de borojó, dulce de árbol de pan, arroz con leche.

Bebidas: guarrús, panelones, biche, vinete y **jugo de borojó**, jugo de chontaduro, de milpesos; chicha de maíz, chucula de maduro.

Los conocimientos asociados a los sistemas productivos tradicionales

32. Un tema importante para la salvaguardia del PCI lo constituyen los sistemas productivos tradicionales[21] tanto agrícolas, como de recolección de productos del bosque y de pesca. Para el caso de los habitantes afrocolombianos de los bosques húmedos del Chocó biogeográfico, interesa de manera especial el conocimiento de la relación existente entre los sistemas productivos agrícolas, conocidos como de "colinos", cuya base es el cultivo de variedades de plátano y arroz, y cultivos asociados (coco, cacao, chontaduro, caña de azúcar, papachina, entre otros), el huerto habitacional donde se cultivan frutales y hortalizas de pancoger, y las *azoteas*[22], junto con los sistemas de recolección de productos del bosque, la caza y la pesca artesanal. Estos sistemas fueron adoptados por las comunidades en sus diferentes estrategias de apropiación y sobrevivencia en el medio natural selvático y tienen como fundamento un conjunto de conocimientos tradicionales en grave riesgo de desparecer por factores de orden público, el desplazamiento forzado, los cultivos de uso ilícito y la migración a los centros urbanos en la búsqueda de oportunidades. Igual sucede con las fincas tradicionales de afrocolombianos del Patía, el norte del Cauca y el sur del departamento del Valle, y las comunidades rurales negras del Caribe donde algunas comunidades afro y organizaciones no gubernamentales han

21 Los sistemas productivos están constituidos por los diferentes procesos, funciones y actividades, interrelacionados entre sí, de apropiación, transformación y circulación de bienes y servicios, procesos que constituyen la vida económica de un grupo humano.

22 La azotea es una estructura de madera elevada aproximadamente a 2 metros del piso, para evitar la presencia de animales y el exceso de humedad; es un emparrillado cuadrangular sobre la cual se deposita material orgánico (restos vegetales, hojarasca, tierra de hormiguero, etc.) Se siembran en ella especies hortícolas como cebolla, tomate, poleo, albahaca, cilantro y, principalmente, plantas medicinales domesticadas y propagadas para el uso en la cura de enfermedades y padecimientos del núcleo familiar y de la comunidad en general. La recuperación de las azoteas es una preocupación de las mujeres organizadas del Pacífico y se están haciendo esfuerzos para obtener su recuperación. En las azoteas de la zona rural del valle se cultivaban especies. En la actualidad se cultivan entre 7 y 14 (Biopacífico 1998).

venido luchando contra el avasallamiento agroindustrial y ganadero de los sistemas productivos tradicionales.[23]

Los conocimientos y prácticas médicas tradicionales

33. La medicina tradicional afrocolombiana es un sistema complejo que abarca, desde prácticas de prevención y diagnóstico, hasta las prácticas curativas. Abarca concepciones propias sobre la salud y la enfermedad, conocimientos sobre las plantas y animales con propiedades curativas, técnicas para curar y para la atención al parto, y numerosas prácticas "secretas" para curar la picadura de serpientes, detener hemorragias o "cerrar el cuerpo" para evitar maleficios y enfermedades, para lo cual se vale el curandero de la preparación de "botellas curadas".

Sería imposible en este corto ensayo describir todo el universo cultural afro relacionado con el patrimonio cultural inmaterial de acuerdo con los campos que establece el Decreto 2941 de 2009 sobre salvaguardia de este patrimonio. Por esta razón se incluye la siguiente tabla que da una idea de la riqueza y complejidad del universo cultural afrocolombiano.

Manifestación	Lugar	Descripción
Lengua nativa del palenque de San Basilio *(ri Palenge o Palenquero)* y la tradición oral asociada.	Región Caribe, municipio de Mahates, departamento de Bolívar.	El *palenquero* es una lengua nativa que tiene como base el castellano y el portugués con elementos léxicos bantú. Tradición oral: la gesta de *Benkos Biohó*. La historia de María Luango. Los cuentos de animales.

23 Hay muchos vacíos de información sobre estos sistemas. Para el Pacífico existen antecedentes importantes de investigación sobre agroecosistemas en proyectos públicos de cooperación internacional –Plan Pacífico, Proyecto DIAR, Proyecto Biopacífico, por mencionar algunos– y existen trabajos importantes en la Corporación Ecofondo de Bogotá y en el Instituto del Pacífico en Quibdo.

Manifestación	**Lugar**	**Descripción**
Lengua nativa de San Andrés y Providencia y la tradición oral asociada.	Región Caribe. Departamento de San Andrés, Providencia y Santa Catalina.	La lengua criolla cuya base es el inglés, distingue a los nativos de estas islas, conocidos como "raizales". Su tradición oral: La historia de los raizales. Historias de navegantes. Los cuentos de Miss Nancy y otros animales.
El habla popular y la tradición oral afrocolombiana de hablantes del castellano.	Todo el país.	Narrativa tradicional : cuentos de animales e historias de "empautados" que han hecho trato con el demonio; las historias de *El Riviel*, un muerto vivo que navega solitario; *La Candela*, un fantasma en forma de bola de fuego que asusta a los pescadores, entre muchas otras historias.
Carnaval de Barranquilla.	Región Caribe, ciudad de Barranquilla y municipios cercanos.	Es una fiesta que tiene una duración de 5 días y que termina el día antes del inicio de la Cuaresma. Este Carnaval, del cual no hay una fecha de creación, tiene entre sus antecedentes la celebración de la Virgen de La Candelaria en el siglo XVIII en la cual se les permitía tener a los negros un día de fiesta, en el cual bailaban y realizaban diferentes representaciones. La organización del actual Carnaval contempla la puesta en escena de varias comparsas en las que se mezclan las tradiciones indígenas con las afro y de origen español.
Fiesta y complejo ritual de San Pacho.	Región Pacífico, municipio de Quibdó, departamento del Chocó.	Es una celebración religiosa y festiva tradicional que tiene como escenario los barrios de la ciudad de Quibdó.
Jugas de Adoración.	Región Andina: norte del Departamento del Cauca y sur del departamento del Valle.	Es una larga fiesta que involucra música, cantos, rezos, teatro y tradiciones culinarias.

Manifestación	Lugar	Descripción
Las balsadas de las fiestas religiosas de Guapi, Santa Bárbara (Iscuandé) y otras poblaciones ribereñas.	Región Pacífico.	En la fiestas patronales y de la Virgen, los habitantes de la región, según sectores, fabrican y adornan bellamente balsas de madera donde instalan la imagen de la Virgen o la Santa y desfilan por el río en canoas, acompañándose de música y cantos de alabaos. En las noches, las balsas van adornadas de antorchas.
Cantos de alabaos y arrullos.	Región Pacífico.	Cantos religiosos, generalmente con una mujer solista seguida de un coro.
Encuentro de alabaos, y "gualíes" del río San Juan (Andagoya).	Región Pacífico.	Los cantos de "gualí" son expresiones funerarias dedicadas a los niños. Los alabaos son canciones tradicionales dedicadas a los santos.
Cantos religiosos de San Andrés y Providencia.	Región Caribe.	Los raizales conservan tradicionales cantos religiosos, protestantes, que cantan en el culto.
Ritual fúnebre del "Lumbalú."	Región Caribe: San Basilio de Palenque.	El *Lumbalú.* Este es un ritual fúnebre que se realiza cuando un palenquero muere. Conlleva un tipo de música y canto llamado también lumbalú.
Rituales fúnebres de adultos.	Región Pacífico.	Los novenarios de los muertos involucran rezos, cantos y numerosas manifestaciones tradicionales de dolor y solidaridad.
El "Gualí" o "chigualo".	Región Pacífico.	El "Gualí" es un ritual fúnebre de despedida para los niños o "angelitos" muertos.
El culto a San Antonio.	Región Pacífico.	San Antonio, junto a san Francisco ocupa un lugar importante en el santoral afrocolombiano.

Manifestación	Lugar	Descripción
Músicas de marimba de chonta.	Sur de la región Pacífico.	El conjunto de música de marimba lo conforman una marimba –un xilófono con láminas de madera de chonta dispuestas a manera de teclado y con resonadores de guadua en la parte inferior–, dos *tambores cununos*, dos *bombos* y varios *guasá*[24]. Está acompañado por cantos, en su mayoría de mujeres "*cantoras*, cuyos versos narran temas de la memoria colectiva y la vida cotidiana de las comunidades de los ríos y litorales del sur del Pacífico. Se interpreta también en el norte de Ecuador.
Músicas de Chirimía.	Región Pacífico, departamento del Chocó.	La Chirimia es el conjunto típico del norte del Pacífico, departamento del Chocó. Consta de un elemento melódico líder, el clarinete, a veces acompañado de un bombardino, un bombo, un redoblante y platillos. Hoy en día ha dado lugar a ensambles rítmicos que incorporan otros instrumentos de viento y bajo electrónico.
Danzas de cuadrillas del Chocó.		Conjunto de danzas de cuadrillas, rondas y figuras asociadas a la música de chirimía. Las más populares son la jota, la danza y la contradanza. También el Abozao.

Manifestación	Lugar	Descripción
La tambora.	Región Caribe, Medio Magdalena, depresión momposina.	Música, canto y danza (baile cantao) propio de la región. Tiene varios ritmos conocidos como *guacherna, cande* y *berroche*. En la actualidad la artista más conocida que interpreta y difunde estos ritmos es "Totó la Momposina".

24 Guasá: Cilindro de madera con semillas en su interior que tocan las cantoras.

Manifestación	Lugar	Descripción
La cumbia.	Región Caribe.	Comprende un género musical y una danza circular con una coreografía de seducción, en la cual la mujer lleva un manojo de velas encendidas. Como instrumentos básicos utiliza: un tambor llamador (macho), un tambor alegre (hembra), tambora, guache y flauta de gaita o millo. En el siglo pasado empezó a tocarse con nuevos instrumentos como el acordeón y en el formato de las bandas musicales contemporáneas.
El bullerengue.	Región Caribe, sur del departamento de Bolívar.	Es un complejo de música, canto y danza. Lo danza, está asociado a la pubertad. Las mujeres danzan y hacen figuras ayudadas de sus faldas. Los instrumentos son solo tambores. El canto sigue a una cantora principal a la que responde el coro. Tiene una variante, el *bullerengue sentao*. Una de las más conocidas y difundidas cultoras de este género es Petrona Martínez. Existe un festival de esta música en Puerto Escondido, Córdoba.
Son de negro y ritmos afines (Bailes cantaos).	Región Caribe, Canal del Dique.	Música, canto y danza. El conjunto está formado por un tambor alegre, la guacharaca, una voz principal y un coro. Le son afines otras expresiones musicales conocidas como pajarito, golpe de congo, zambapalo, chalupa, brincao, entre otros.
Sexteto de son, del Palenque.	Región Caribe.	Este son de sexteto tiene influencia del son que oyeron los palenqueros de los trabajadores cubanos llegados a los ingenios y a la zona bananera en la primera mitad del siglo pasado. En la actualidad el más famoso sexteto el llamado "Tabalá".
El mapalé.	Región Caribe, región Pacífico.	Ritmo musical 6/8, en el que intervienen el tambor llamador, el alegre y la tambora, conjunto que anima una danza frenética, a veces acrobática.





Manifestación	**Lugar**	**Descripción**
El fandango.	Región Caribe.	Música y danza colectiva, circular. Los músicos en el centro del círculo interpretan varios ritmos con diferentes formatos instrumentales. También se presenta el *fandango pasiado* que sigue a la banda de barrio en barrio de los pueblos en sus festividades.
El porro.	Región Caribe, Sabanas de Córdoba y Sucre.	Género musical que se interpreta con instrumentos de viento con el formato de banda, o en conjuntos de gaitas y flautas de millo.
Música de gaitas.	Región Caribe, sabanas de Córdoba y Sucre, Montes de María.	Conjunto instrumental con el liderazgo melódico de las gaitas macho y hembra. Existe una versión d la gaita, la "gaita corta", solista, que se toca en el municipio de Galeras, Sucre. Hay un festival nacional de música de gaitas en el municipio de San Jacinto, de donde era oriundo Toño Fernández, fundador del más célebre conjunto de esta música Los Gaiteros de San Jacinto. Otro festival se celebra en Ovejas, Sucre.
Música flauta de millo y pito atravesao.	Región Caribe, sabanas de Córdoba y Sucre, Montes de María	Conjunto instrumental similar al de la gaita. Hay un festival de estas flautas en el municipio de Morroa, en Sucre.
La cumbancha.	Región Pacífico Municipio de Nuquí, Chocó	Música y canto de tambores, timba y bombo, propia del norte del litoral. Casi extinta.
Violines caucanos.	Región andina, departamentos del Cauca y valle del Cauca.	Conjunto instrumental de violines y tambores propio de esta región. Interpreta bambucos viejos y jugas.
Música de Champeta, chalusonga, terapia y otros ritmos urbanos que utilizan formatos musicales africanos como el sokous (socca).	Región Caribe, Cartagena de Indias	Es una música urbana, reciente, que prosperó en los barrios populares de Cartagena a partir de pistas de música africana.

Manifestación	Lugar	Descripción
Las músicas y danzas tradicionales de San Andrés, Providencia y Santa Catalina.	Región Caribe.	La música y danzas tradicionales de las islas como el shottish, el quadrille, el vals y la polka, de origen colonial, y mantienen un conjunto instrumental compuesto por una mandolina, varias guitarras, maracas, carraca de caballo y bajo de tinaja.
El currulao y danzas afines.	Región Pacífico.	El currulao es una danza de seducción, en parejas muy popular en la región. Otras danzas como el bambuco viejo, la juga y el *patacoré*, corresponden también a expresiones rítmicas de la música de marimba de chonta.
"Danza caleña" de música salsa.		La música de salsa, expresión contemporánea de los países y pueblos del Caribe tuvo su arraigo en la ciudad de Cali donde, la danza asociada a este género musical adquirió sus propias particularidades. El lugar emblemático de esta danza es el barrio "Juanchito".
La piquería y duelos de copleros y decimeros.	Todo el país.	La piquería es una competencia de trovadores propia de las sabanas del Caribe. En el Pacífico con otro formato, eran frecuentes los duelos de decimeros.
Festival y concurso musical Petronio Álvarez.	Región Pacífico.	Es el más importante festival musical afrocolombiano. Es también un concurso de música del Pacifico. Durante tres días en la ciudad de Cali se reúnen y presentan grupos musicales de toda la región bajo las modalidades de marimba, chirimía, violines caucanos e interpretación libre. Asisten cerca de 70 000 personas. La última versión, el noveno, debió realizarse en el estadio de fútbol de la ciudad de Cali.
Encuentro de cantoras de río (Buenaventura).	Región Pacífico.	Antecede al Festival Petronio Álvarez. Los grupos de mujeres que vienen de las veredas rurales de los ríos de la región, interpretan en conjuntos corales alabaos, arrullos y cantos tradicionales, a capela o acompañadas de marimba y tambores.



Manifestación	Lugar	Descripción
Festival de tambores y expresiones culturales del Palenque de San Basilio.	Región Caribe.	Las escuelas de tambores del Palenque son famosas, lo mismo que las tradiciones familiares –como las de los Salgado o "Batatas"– que se encuentran y muestran en este festival.
La leyenda y las tradiciones asociadas al "Hombre Caimán".	Región Caribe.	En la población de Plato (Magdalena), un boga tenía el secreto para volverse caimán y robarse las mujeres. Existen muchas versiones sobre la leyenda en la Ciénaga Grande del Magdalena.
Saberes y técnicas de preparación y atención para el parto.	Región Pacífico.	Las parteras negras del sur del Pacífico son famosas por su sabiduría tradicional para acompañar los partos. Es un saber que reúne técnicas especiales de atención y un conocimiento profundo sobre las plantas medicinales que utilizan.
Saberes y tradiciones asociadas a la "Botella Curada".	Región Pacífico.	La "botella curada" es una poción que tiene poderes medicinales y espirituales. La preparan expertos de las comunidades y sirve para prevenir peligros, atraer la buena suerte y proteger el cuerpo contra maleficios.
Conocimientos de navegación de los nativos de San Andrés y Providencia y del sur del litoral Pacífico colombiano.	Región Caribe, Región Pacífico.	Existe en estos lugares personas que por tradición familiar han construido embarcaciones de madera para la pesca y el comercio de cabotaje. Su conocimiento se aprende de manera directa de padres a hijos, de maestros a aprendices.
Saberes y tradiciones asociados al "cateo" y las labores de la minería de oro de aluvión.	Región Pacífico.	La minería tradicional implica ricos saberes sobre indicadores mineralógicos, adecuación de los terrenos para el laboreo de las minas y construcción de canales.
Conocimientos y tradiciones orfebres de Mompóx y Quibdó.	Región Caribe, región Pacífico.	La filigrana de finos hilos de oro de estas dos regiones es famosa. En los pequeños talleres artesanales trabaja el orfebre con familiares y ayudantes.

Manifestación	Lugar	Descripción
Tradiciones artesanales de tallas en madera sobre el Carnaval de Barranquilla de Galapa y Usiacurí (Atlántico).	Región Caribe.	Se trata de máscaras hechas en madera y pintadas con laca de colores vivos que representan de manera principal figuras zoomorfas.
Tradición dulcera de San Basilio de Palenque.	Región Caribe.	Las mujeres palenqueras son expertas en la fabricación de confites, panelitas y otros dulces –como las "Alegrías"– que venden en Cartagena.
Cultura y tradiciones culinarias de San Andrés y Providencia.	Región Caribe.	El *rondón* es el palto emblemático de una de las cocinas más sofisticadas del país.
El Kuagro.	Región Caribe, San Basilio de Palenque.	Los *kuagro* son organizaciones que se inician en la infancia. Las integrantes que viven en un mismo sector o calle y hacen parte de él hasta la muerte.
El parentesco simbólico asociado a las etapas de desarrollo del niño.	Región Pacífico.	El sistema de parentesco afro, bilateral, incluye parientes simbólicos a través del padrinazgo según etapas de desarrollo del niño. Hay padrinos de ombligo, pelo y uñas, hermanos de leche y otras categorías que recuerdan sistemas similares utilizados en el occidente de África. Parentesco en desuso.

3. Procesos de salvaguardia del patrimonio cultural afrodescendiente en el país

La historia del pueblo afrocolombiano, puede decirse, ha sido un proceso continuo de salvaguardia de su patrimonio cultural ligado a la resistencia social y a la defensa de su libertad. El canto, la música, la danza, las tradiciones fúnebres, los saberes sobre las plantas y las prácticas medicinales, las técnicas de adivinación, la religiosidad, entre el inmenso universo cultural afro, fueron expresiones culturales celosamente conservadas, algunas de manera secreta o restringida, a través del largo periodo esclavista y se mantienen hasta el presente.

Las obras pioneras sobre el patrimonio cultural afrocolombiano se deben a tres importantes intelectuales negros: Rogelio Velásquez, Aquiles Escalante y Manuel Zapata Olivella, quienes escribieron sobre folclor desde distintas perspectivas.[25]

Tabla 5. Identificación de hitos históricos en la salvaguardia del Patrimonio cultural inmaterial afrodescendiente.

Fecha	Acontecimiento
1953-1959	Rogerio Velásquez Murillo (Sipí, Chocó 1908-Quibdó, 1965). Primeras publicaciones sobre las tradiciones y el folclor del Pacífico.
1954	Primeros escritos de Aquiles Escalante sobre San Basilio de Palenque.
1962-1984	Manuel Zapata Olivella (Santa Cruz de Lorica, Córdoba, 1920-Bogotá, 2004). Escritos sobre folclor afro. Su hermana Delia (1926-2001) seguirá su camino dedicándose al folclor coreográfico.
1960-1990	Escritos folclóricos de Miguel Ángel Caicedo (La Troje, Chocó, 1919-Quibdó, 2001).
1970	Se publican nuevos textos de Aquiles Escalante sobre el Palenque (le seguirán Arrázola, 1970; De Granda, 1971, 1974, 1978; Friedemann, 1979; y Del Castillo, 1984, entre otros).
1972	Se publica la obra de Manuel Zapata Olivella *Tradición oral y conducta en Córdoba*.
1974	Se publica la obra de Norman E. Whitten *Pioneros negros. La cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*.
1974-1980	Trabajos de Nina de Friedemann y de Jaime Arocha.

25 El aporte afro a la cultura colombiana tiene antecedentes anteriores a los autores mencionados. El poeta Candelario Obeso; la obra narrativa de Gregorio Sánchez Gómez y el ensayo de Sofonías Yacup "Litoral recóndito", son ejemplos cimeros del aporte de intelectuales afrocolombianos.

Fecha	Acontecimiento
1877, agosto	Se realiza en Cali el primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, con la presidencia de Manuel Zapata Olivella.
1980	Aparece la obra de Orlando Fals Borda *La historia doble de la Costa*.
1986	Se publica la obra de Fredemann y Arocha *De sol a sol*.
1986	El ICANH realiza en Bogotá el Seminario "La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas".
1991, julio 5	Se expide la Constitución Política de Colombia. En ella están contenidos los derechos fundamentales de los grupos étnicos. El Artículo Transitorio 55 establece la titulación colectiva para las comunidades afrocolombianas.
1991-1997	Se publica la revista *América Negra* editada por Nina S. de Friedemann, Jaime Arocha y Jaime Bernal (Universidad Javeriana, Bogotá).
1993, agosto 27	Se expide la ley 70 de titulación colectiva a las comunidades negras.
1994, junio 30	Se crea mediante el Decreto 1371 la Comisión Consultiva de Alto Nivel.
2003	La UNESCO aprueba la convención de Salvaguardia del PCI.
2003	Inscripción del Carnaval de Barranquilla como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad.
2004-2006	El ICANH adelanta la campaña "Patrimonio Inmaterial Colombiano: demuestra quién eres". Se pone en funcionamiento el Observatorio de Patrimonio Cultural MIA.

Fecha	Acontecimiento
2005	Inscripción del espacio cultural de San Basilio de Palenque como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad.
2006	Acuerdo entre la UNESCO y el Gobierno del Perú para la creación del CRESPIAL.
2008	Se publica el léxico de la lengua palenquera de los investigadores de San Basilio, Rutsely Simarra Obeso, Regina Miranda y Juana Pabla Pérez.
2008	Inclusión del espacio cultural de San Basilio de Palenque y el Carnaval de Barranquilla en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.
2009	Se da a conocer la política de PCI. Se expide el Decreto 2041 de agosto 6 de 2009. Inclusión de las músicas de marimba de chonta y cantos de río en la Lista Representativa de PCI de la Humanidad.
2010	Inclusión en la Lista Representativa Nacional de PCI las Fiestas de San Francisco de Asís de Quibdó (San Pacho).
2010	Se expide la Ley de lenguas (Ley 1381).

El patrimonio cultural en riesgo

El Decreto número 2941 de 2009 "Por el cual se reglamenta parcialmente la Ley 397 de 1997 modificada por la Ley 1185 de 2008, en lo correspondiente al Patrimonio Cultural de la Nación de naturaleza inmaterial" establece en su artículo 6 dos criterios básicos para la inclusión de una manifestación cultural en la LRPCI: La **significación** y el "**nivel de riesgo".**[26]

26 El Artículo 6° sobre la Lista Representativa de PCI establece que "La inclusión de una manifestación en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial constituye un acto

Se entiende por Patrimonio cultural inmaterial amenazado o en riesgo los usos, expresiones, representaciones, y conocimientos y técnicas, junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes, que las comunidades y los grupos reconocen como parte integrante de su identidad y memoria colectiva, y que están en riesgo de desaparecer o de deteriorarse por desuso y pérdida de su significado, valores y funcionalidad como un factor de identidad, pertenencia y continuidad.

Algunas manifestaciones del PCI afrocolombiano están en riesgo por las siguientes razones:

- La exclusión social que lleva a la desvalorización de la propia cultura.
- Los procesos de violencia y desplazamiento forzado.
- Los cambios culturales inherentes a los procesos de urbanización y cambio.

Los mayores riesgos tienen que ver los saberes tradicionales de conocimiento, uso y manejo de los recursos naturales. En la tabla siguiente se mencionan algunas manifestaciones en riesgo.

Tabla 6. Principales manifestaciones del Patrimonio cultural inmaterial afrodescendiente en riesgo y los problemas principales de salvaguardia

Manifestaciones de pci en riesgo	Problemas principales para la salvaguardia
Los sistemas de conocimiento sobre la agrobiodiversidad de tierras bajas y selváticas.	Pérdidas de saberes y tecnologías por los cambios en los sistemas productivos. Desplazamiento de poblaciones. Invasión de la agroindustria.

administrativo mediante el cual, previo análisis de los criterios de valoración y procedimiento reglamentados en este decreto, la instancia competente determina que dicha manifestación, dada su especial significación para la comunidad o un determinado grupo social, o en virtud de su nivel de riesgo, requiere la elaboración y aplicación de un Plan Especial de Salvaguardia".

Manifestaciones de pci en riesgo	**Problemas principales para la salvaguardia**
Los gualí y algunas tradiciones funerarias.	La migración a centros urbanos donde no hay los agentes tradicionales de los rituales funerarios.
La lengua del Palenque.	El desuso de la lengua, en especial en las comunidades palenqueras que viven fuera de San Basilio.
La lengua nativa de San Andrés y Providencia.	El desuso frente al inglés estándar y el castellano.
La tradición oral.	Es un problema general asociado a los profundos cambios que está viviendo la sociedad afrocolombiana del presente (Urbanización, desplazamiento)
Las Adoraciones del Niño Dios del Norte del Cauca y sur del Valle.	Procesos migratorios en las comunidades. La agroindustria ha alterado los sistemas productivos tradicionales.
Los saberes asociados a la fabricación de embarcaciones.	El cambio de tecnologías de navegación. La introducción de la fibra de vidrio.
Las tradiciones de intercambio de productos agrícolas y del bosque de los ríos y el litoral.	Afectado por los cambios tecnológicos y el conflicto armado.
El chamanismo afro asociado al uso del "pildé" y otras plantas psicotrópicas.	No tiene un reconocimiento social. Pérdida de la tradición.
La medicina tradicional que usa como recursos la "lectura de la orina", "sobos" y la yerbatería.	Dificultades en la transmisión de los conocimientos de "sabedores" a nuevos aprendices. Escaso reconocimiento y valoración por el sistema médico institucional.

Manifestaciones de pci en riesgo	Problemas principales para la salvaguardia
La cestería a partir de bejucos y fibras vegetales cultivadas, silvestres o manejadas.	Han dejado de usarse por el uso de fibras sintéticas.
La alfarería.	Casi desaparecida. Se mantiene en algunas comunidades del Caribe.
La música de cumbancha (Litoral Chocoano).	Quedan muy pocos conjuntos que ejecutan esta música.
Esgrima o "grima" tradicional (norte del Cauca).	Casi desaparecida. Es una actividad no valorada.
Chirimía andina.	Casi desaparecida.

Las manifestaciones incluidas en listas representativas del Patrimonio Cultural Inmaterial

A la fecha, se han inscrito e incluido en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial del país seis procesos culturales: dos anteriores a la expedición del Decreto 2941 de 2009 de salvaguardia del PCI: el espacio cultural de San Basilio de Palenque y el Carnaval de Barranquilla –que tiene un alto contenido de cultura afrocolombiana, pero que no fue propiamente una iniciativa afro–; y cuatro posteriores: las lenguas nativas del Palenque y el archipiélago de San Andrés y Providencia, las músicas de marimba de chonta y cantos tradicionales del sur del Pacífico y las fiestas de San Francisco de Asís (San Pacho). De estas manifestaciones, el espacio cultural del Palenque, que de alguna manera incluye la lengua, las músicas de marimba de chonta y cuentan con un Plan Especial de Salvaguardia.

Tabla 7. Manifestaciones incluidas en la Lista Representativa

Manifestación	Año de inscripción	Región
1. Espacio cultural de San Basilio de Palenque.	UNESCO: 2005/2008	Caribe
2. Carnaval de Barranquilla.	UNESCO: 2003/2008	Caribe
3. La lengua del palenque.	2009	Caribe
4. La lengua nativa de San Andrés, Providencia y Santa Catalina.	2009	Caribe
5. Músicas de marimba de chonta y cantos tradicionales del sur del Pacífico sur de Colombia.	Unesco: 2010	Pacífico
6. Fiesta de San Francisco de Asís (San Pacho).	2010	Pacífico

Lo importante de estas declaraciones o inclusiones en la Lista Representativa de PCI es comprender que se trata de la expresión de procesos sociales y culturales complejos, dinámicos y no exentos de conflictos en los que afloran luchas de poder e importantes disputas simbólicas.

Problemática en la salvaguardia del PCI afrodescendiente con relación al registro, investigación, promoción y difusión

La salvaguardia del patrimonio cultural parte de su reconocimiento y puesta en valor por las comunidades portadoras. El papel de las instituciones públicas es coadyuvar a las comunidades y grupos de interés para que este patrimonio sea reconocido, protegido y fomentado. De acuerdo con la política cultural sobre PCI, el Estado puede obrar por iniciativa propia en caso de riesgo. En Colombia, esto plantea dos problemas:

1. La debilidad de las organizaciones sociales afrocolombianas. El movimiento social está fragmentado y los mecanismos de representación establecidos por la ley no han resultado eficaces. Esto

dificulta la consulta previa que debe hacerse por Ley en el caso de que las iniciativas se hagan desde las instituciones.

2. La incoherencia de las políticas sectoriales. Muchos de los factores que afectan al patrimonio cultural inmaterial son el resultado de procesos de sectores distintos de la cultura. Muchas de estas políticas promueven medidas que afectan la vida de las comunidades afrocolombianas.

El Ministerio de Cultura de Colombia ha tomado valiosas medidas para atender las demandas culturales de los afrodescendientes y ha mantenido en los últimos años una agenda permanente de actividades culturales que visibilizan y dan a conocer al país la importancia y riqueza de la matriz cultural africana. Cuatro direcciones: las de Patrimonio, Poblaciones, Comunicaciones y Artes trabajan en iniciativas conjuntas sobre estos temas, pero existe un aspecto crítico y es la débil articulación del Ministerio de Cultura con otros ministerios estratégicos para la salvaguardia del PCI –como el de Educación–, así como con las regiones y localidades en donde viven los afrocolombianos.

Hay otros factores que afectan el patrimonio cultural afro que desbordan la intención de estas notas, como son los procesos de violencia, el desplazamiento forzado y las trampas de la pobreza y la exclusión social, que impiden que las comunidades valoren y asuman la salvaguardia y gestión de su propio patrimonio cultural.

Inventarios

No existe en Colombia un programa orientado al establecimiento de un sistema general de inventarios culturales. Sin embargo, se han elaborado guías y se ha recomendado asociar los inventarios a la salvaguardia de las manifestaciones.

Respecto del universo cultural afrocolombiano, se cuentan con los inventarios hechos sobre el espacio cultural de San Basilio de Palenque, la fiesta de San Francisco de Asís y el Carnaval de Barranquilla.

En la actualidad, se está produciendo una nueva guía metodológica y una ficha resultado de un taller de consulta con investigadores y gestores culturales de las regiones.

Es necesario advertir que existe información muy valiosa hecha por universidades e investigadores, pero es una información dispersa y de difícil acceso.

No existe todavía en Colombia un museo o muestras especializadas que conserven y permitan conocer y divulgar la riqueza cultural afrocolombiana.

Registro

El registro está asociado a la inclusión en las lisitas representativas de PCI, definidas por ley como un sistema público de registro. Pero no existe un sistema general –con la excepción mencionada– que permita registrar las manifestaciones para acreditar derechos colectivos y facilitar la salvaguardia.

Con fines de información pública, el Ministerio de Cultura cuenta con un sistema de información al que se puede acceder en la Web, pero es todavía un acervo informático pobre frente al universo cultural afro existente.

La investigación

Después de expedida la Constitución de 1991 y la ley 70 de 1993, los estudios afrocolombianos cobraron un gran impulso y cada vez hay más investigadores, especialmente afro, trabajando sobre temas esencialmente históricos y políticos, y sobre algunos temas culturales "bandera" como la música. Sin embargo, persisten inmensos vacíos en el conocimiento de muchos elementos y procesos culturales.

4. Instituciones involucradas en Colombia en la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial afrodescendiente

Antecedentes

Colombia suscribió la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial adoptada por la UNESCO en su 32ª reunión,

celebrada en París en octubre de 2003. La Convención fue ratificada por el Congreso de la República mediante la Ley 1037 de 2006. Como una puesta al día de la ley General de Cultura (Ley 397 de 1997), y en desarrollo de la Convención de la UNESCO, se expidió la Ley 1185 de 2008, que contiene un capítulo dedicado al patrimonio cultural inmaterial.

En desarrollo de la mencionada Ley 1185 de 2008, se expidió una Política Indicativa y posteriormente el Decreto 2941 de Salvaguardia del PCI. Con estas herramientas legales y de política ha comenzado desarrollarse un complejo proceso de salvaguardia del patrimonio cultural, que comprende algunas regiones y comunidades afrocolombianas.

En necesario advertir que tanto la Ley 1185, como su decreto reglamentario (2941), reconocen el derecho de las comunidades afrocolombianas, a través de sus consejos comunitarios, a normar su propio patrimonio y prevén la creación de listas de patrimonio y planes de salvaguardia locales. Estas medidas están sujetas a una reglamentación posterior, luego de que se surta un proceso de consulta con las comunidades, que aún no se ha comenzado. No obstante esta circunstancia, algunas comunidades han hecho solicitudes para ser incluidas en la Lista Nacional.

La institucionalidad

La institucionalidad que viene gestándose alrededor de la salvaguardia del PCI muestra, de alguna manera, los retos que tiene este campo del patrimonio que acusa todavía dispersión, problemas de coordinación y dificultades de articulación con las regiones y localidades.

El Ministerio de Cultura, a través de su Dirección de Patrimonio, es el ente rector de la política y, junto con el ICANH, administra la lista representativa nacional de PCI. La norma prevé la existencia de listas departamentales y municipales, y de los grupos étnicos.

El Ministerio cuenta con el Comité Nacional de Patrimonio, ente asesor, pero que tiene la facultad de aprobar o desaprobar la inclusión de una manifestación en la Lista Representativa Nacional, así como su Plan Especial de Salvaguardia.

La Dirección de Patrimonio, a su vez, se apoya en el Grupo de Patrimonio Cultural Inmaterial, que es una instancia técnica que apoya al ministerio y asesora a las regiones. Este Grupo tiene bajo su responsabilidad la promoción de la Política de PCI y del Decreto 2941 de 2009 sobre salvaguardia, en el que se define un mecanismo descentralizado de listas y se reconoce la capacidad de las juntas de los consejos comunitarios de comunidades negras para decidir sobre su patrimonio. Este grupo elabora las metodologías para los inventarios de PCI y la elaboración de los planes especiales de salvaguardia.

Los asuntos de los afrodescendientes son competencia de una dirección –muy especializada–: la Dirección de Poblaciones, que promueve, en el conjunto del Estado, el reconocimiento y respeto por los valores y expresiones culturales de los grupos étnicos[27], el enfoque diferencial y la acción sin daño. La Dirección de Poblaciones tuvo a su cargo la orientación técnica de la Comisión Intersectorial para el Avance de la Población Afrocolombiana Palenquera y Raizal, una instancia creada de manera transitoria mediante un decreto presidencial para "evaluar las condiciones de vida de la población afrocolombiana, y presentar al Gobierno Nacional las recomendaciones tendientes a la superación de las barreras que impiden el avance de esta población, en los campos económico y social; así como la protección y realización efectiva de sus derechos". Una de las barreras identificadas por la Comisión Intersectorial –la cual ya concluyó sus actividades– fue el escaso reconocimiento y valoración a la diversidad étnica y cultural como uno de los factores que definen la identidad nacional, situación frente a la cual la Comisión propuso desarrollar un programa de rescate de las tradiciones culturales y el reconocimiento a la identidad cultural de las comunidades afrocolombianas. Para su ejecución, en sus recomendaciones expidió dos grandes directrices o líneas de acción que se vienen desarrollando de acuerdo con un plan de trabajo del Ministerio de Cultura: a) adelantar un programa de investigación participativa que permita el reconocimiento de los personajes, hechos, lugares y diferentes aspec-

27 En Colombia, la legislación considera como grupos étnicos –y por lo tanto sujetos de derechos especiales– a los indígenas, afrodescendientes, raizales de San Andrés y Providencia y a los rom-gitanos.

tos que visibilicen la contribución afrocolombiana a la construcción de país; y b) fomentar el desarrollo de procesos de recuperación y resignificación de las historias locales de los municipios y comunidades afrodescendientes.

La Dirección de Poblaciones ha dedicado también considerables recursos técnicos y financieros para promover la cultura de los afrocolombianos y su visibilización, apoyando procesos organizativos, trabajando activamente en la recuperación y resignificación de la historia del país, y mostrando el papel, aporte y el valor de la presencia de los afrocolombianos en la construcción de la Nación. El libro *Rutas de la Libertad*, producido por esta Dirección, se está promoviendo entre los educadores para ser utilizado en la Cátedra Afrocolombiana –establecida por la ley– y en los estudios de historia.

Otra dirección del Ministerio desarrolla actividades relacionadas con la salvaguardia del patrimonio cultural afro. La Dirección de Artes, por ejemplo, promueve el rescate y desarrollo de músicas y danzas del país, incluidas las afrocolombianas. En la actualidad, entre muchas otras actividades, está trabajando en el "Paisaje Sonoro" de la marimba en el Pacífico y en la difusión de la Biblioteca de Autores Afrocolombianos.

La articulación con las regiones la hace una Dirección de Fomento Regional. El cuadro siguiente muestra la institucionalidad que interviene en los procesos de salvaguardia del PCI.

Tabla 8. Principales instituciones involucradas en Colombia en la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial afrodescendiente

Institución	Misión / Objetivos	Estrategias aplicadas
1. MINISTERIO DE CULTURA	Es el máximo ente encargado de la salvaguardia del Patrimonio Cultural de la Nación, tanto material como inmaterial.	

Institución	Misión / Objetivos	Estrategias aplicadas
1.1 Dirección de Patrimonio	Dicta las directrices de política pública relacionadas y promueve las actividades de identificación, valoración, investigación y documentación, y salvaguardia del patrimonio cultural de la nación.	Administra la Lista Representativa de Manifestaciones de Patrimonio Cultural Inmaterial. Asesora la elaboración de los Planes Especiales de Salvaguardia. Asesora la realización de inventarios de PCI. Conceptúa sobre las inversiones regionales de salvaguardia del PCI con recursos provenientes de su participación en el Impuesto al Valor Agregado (IVA). Apoya procesos de recuperación y revalorización de la memoria social a través de un programa de audiovisuales hechos por las mismas comunidades.
1.2 Dirección de Poblaciones	La Dirección de Poblaciones fue creada con el propósito de orientar e implementar políticas, programas y proyectos que permitan avanzar en el entendimiento de la cultura como parte integral del desarrollo de la Nación.	Promueve políticas de reconocimiento y valoración de la diversidad cultural. También la atención diferencial y la acción, si hay daño. Promueve la recuperación y la enseñanza del valor y aporte de los afrocolombianos a la construcción de la nación mediante la publicación de una biblioteca básica de historia y de autores afrodescendientes. Coordina la celebración cultural del Día de la Afrocolombianidad, el cual se realiza el 21 de mayo de cada año.
1.3 Dirección de Artes	La Dirección de Artes es la encargada de concertar y diseñar las políticas, e implementar los planes que propician la valoración social, el conocimiento, la práctica y el disfrute de las experiencias artísticas como un derecho de todos los colombianos.	Promueve estrategias de formación, promoción y fomento de las expresiones artísticas como su programa “Paisajes sonoros”, así como el rescate y desarrollo de músicas y danzas del país, incluidas las afrocolombianas. Promueve también la escritura creativa a través de talleres.

Institución	Misión / Objetivos	Estrategias aplicadas
1.4 Dirección de Comunicaciones	Promover, estimular, fomentar y coproducir creaciones multimediales realizadas por diversos agentes culturales para contribuir a la superación de la exclusión, a la valoración de la diversidad, al fortalecimiento de identidades, socialidades y a la democratización del disfrute y el goce creativos.	Fortalece la capacidad de diferentes comunidades para producir mensajes en medios de comunicación y en diferentes formatos. Tiene un stock de videos (224 a la fecha) en línea, llamado “Expreso Colombia”, disponible en la página Web del Ministerio y en el cual se muestran, entro otros, los valores y expresiones culturales de los afrocolombianos.
1.5 Programas especiales	Programa Nacional de Concertación.	Apoyo a iniciativas locales mediante convocatorias anuales
2. INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (ICANH)	Investigar, producir y difundir conocimientos en el campo de la antropología, la arqueología y la historia colonial, y desarrollar acciones para proteger el patrimonio arqueológico y etnográfico colombiano. Lo anterior para comprender los procesos sociales, políticos, económicos y culturales que generan la diversidad cultural de la nación colombiana, con el fin de orientar políticas estatales y el diálogo intercultural.	Investigación sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial. Dirigió la campaña “Somos patrimonio”. Ha publicado numerosos textos sobre los afrodescendientes. Preparó la candidatura del Espacio Cultural de Palenque de San Basilio para ser incluida en el año 2005 en la tercera proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad de UNESCO. Tiene un grupo de estudios que adelanta una investigación sobre la salvaguardia del PCI y el desarrollo.
3. INSTITUTO CARO Y CUERVO	El Instituto Caro y Cuervo es un centro de altos estudios en literatura, filología y lingüística, orientado a la investigación y a la divulgación de la cultura del libro y la lectura.	Ha abordado el tema de la investigación en torno de la estructura de la lengua palenquera, la lengua nativa de San Andrés y Providencia y las formas regionales del castellano.

Institución	Misión / Objetivos	Estrategias aplicadas
4. BIBLIOTECA NACIONAL	La Biblioteca Nacional de Colombia es la institución que garantiza la recuperación, preservación y acceso a la memoria colectiva del país, representada por el patrimonio bibliográfico y hemerográfico en cualquier soporte físico; así como la promoción y fomento de las bibliotecas públicas, la planeación y diseño de políticas relacionadas con la lectura, y la satisfacción de necesidades de información indispensables para el desarrollo individual y colectivo de los colombianos.	La Biblioteca Nacional desarrolla un Plan Nacional de Patrimonio Bibliográfico y Documental, orientado a la protección y uso de este material fundamental para el conocimiento y memoria de la historia y la cultura del país. Igualmente, lidera la Red Nacional de Bibliotecas Públicas, en el marco de la cual desarrolla acciones específicas en municipios afrocolombianos para la formación de bibliotecas y el fomento de la lectura.
5. MUSEO NACIONAL	El Museo Nacional de Colombia es una Unidad Administrativa Especial del Ministerio de Cultura, que tiene como misión salvaguardar el patrimonio cultural a su cargo y, con base en él, narrar la historia de los procesos culturales del país, de modo que todos los ciudadanos se vean reflejados en dicha narración.	Asesora la creación de museos locales, como el de Quibdó. Ha puesto en circulación una exposición sobre velorios y tradiciones funerarias de los afrocolombianos.
6. ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN)	Es un establecimiento público del orden nacional encargado de formular, orientar y controlar la política archivística, coordinar el Sistema Nacional de Archivos, recuperar, conservar y difundir el acervo documental patrimonial del país y el que custodia; y servir a la comunidad fortaleciendo los principios, derechos y deberes constitucionales.	Diseño e instaló la exposición "La Esclavitud en Colombia: Yugo y Libertad 1550-1859".

Fuente: Ministerio de Cultura; ICANH; Instituto Caro y Cuervo, Museo Nacional, Biblioteca Nacional; AGN.

Existen otras instituciones públicas que tienen relación con el patrimonio cultural inmaterial.

Tabla 9. Otras instituciones involucradas en Colombia en la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial afrodescendiente

Institución	Misión / Objetivos	Estrategias aplicadas
1. MINISTERIO DEL INTERIOR	Es el responsable de coordinar la atención integral del Estado a los Asuntos Políticos, para el fortalecimiento de la democracia, y de la Justicia, para proteger los derechos fundamentales de los ciudadanos. Es la entidad responsable de las relaciones entre el Estado y los grupos étnicos.	
1.1. Dirección de Asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras	Promueve en el conjunto del Estado, en el marco de la Constitución y la Ley 70 de 1993 los derechos especiales de la población afrocolombiana, la atención diferencial, y el mejoramiento de las condiciones de vida de la población afrocolombiana.	Coordina la "ruta étnica" que obliga al Estado, por mandato de la Corte Constitucional, la atención inmediata a la población afrocolombiana vulnerable y en riesgo de desplazamiento. Es el punto de apoyo de la Consultiva de Alto Nivel.
2. MINISTERIO DE COMERCIO, INDUSTRIA Y TURISMO	Apoyar la actividad empresarial, productora de bienes, servicios y tecnología, así como la gestión turística de las regiones del país.	Impulso a los productos y servicios de las comunidades afrocolombianas, especialmente de la gastronomía, la artesanía y el turismo.
2.1 Viceministerio de Turismo	Dicta las políticas de turismo del país.	Apoya algunas acciones puntuales de turismo cultural y rural, el cual involucra a comunidades afrocolombianas.
2.2. Artesanías de Colombia	Sociedad de economía mixta vinculada al Ministerio de Comercio, Industria y Turismo, dedicada a la asistencia a la formación y creación de asociaciones y unidades de producción artesanal.	Desarrolla algunas acciones puntuales de formación y organización artesanal.

Institución	Misión / Objetivos	Estrategias aplicadas
3. MINISTERIO DE AMBIENTE, VIVIENDA Y DESARROLLO TERRITORIAL	Es la entidad nacional rectora en materia ambiental, vivienda, desarrollo territorial, agua potable y saneamiento básico que contribuye y promueve acciones orientadas al desarrollo sostenible, a través de la formulación, adopción e instrumentación técnica y normativa de políticas, bajo los principios de participación e integridad de la gestión pública.	Ha liderado el tema de la protección de los conocimientos tradicionales de comunidades afrocolombianas, raizales, palenqueras, indígenas, rom, y campesinas, relacionados con el uso sostenible y conservación de la biodiversidad, en el marco del desarrollo del Artículo 8J del Convenio sobre Diversidad Biológica.
3.1 Instituto de Investigación de Recursos Biológicos "Alexander von Humboldt" -IavH	Promover, coordinar y realizar investigación que contribuya al conocimiento, la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad como un factor de desarrollo y bienestar de la población colombiana.	Ha desarrollado algunas actividades de investigación puntuales, sobre conocimientos tradicionales de comunidades afrocolombianas, relacionados con el uso de la biodiversidad.
4. MINISTERIO DE TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y LAS COMUNICACIONES	Es la entidad que se encarga de diseñar, adoptar y promover las políticas, planes, programas y proyectos del sector de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones. Dentro de sus funciones está incrementar y facilitar el acceso de todos los habitantes del territorio nacional a las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones y a sus beneficios.	A través del programa de radios comunitarias ha habilitado algunas emisoras en comunidades afrocolombianas, no solo con el acceso al espectro electromagnético, sino que también con capacitación en la producción de contenidos propios.
4.1. Radio Televisión Nacional de Colombia	Prestar un servicio de radio y televisión pública eficiente y de alta calidad, con el fin de que los colombianos tengan una relación permanente con una programación entretenida de carácter educativo y cultural que fomente la participación democrática, la construcción de ciudadanía y la generación de identidad nacional.	A través de la programación de la televisión y radio pública se promueven los valores y manifestaciones culturales de las comunidades afrocolombianas. En la Radio Nacional se transmiten constantemente música afrocolombiana y entrevistas con gestores culturales.

Fuente: Ministerio del Interior y de Justicia; DNDA; Ministerio de Comercio, Industria y Turismo; Artesanías de Colombia; Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial; IAvH

Algunas de las entidades adscritas al Ministerio de Cultura han promovido de manera directa o indirecta el patrimonio cultural inmaterial afro, tal como el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), que ha fomentado y propiciado el debate académico, realizando estudios y publicando algunos libros sobre las dinámicas sociopolíticas del movimiento social afrocolombiano. El Instituto Caro y Cuervo ha hecho importantes contribuciones sociolingüísticas para el conocimiento y fortalecimiento de las lenguas habladas en el palenque de San Basilio y en las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina.

Si bien la entidad responsable de la salvaguardia del patrimonio cultural es el Ministerio de Cultura, a nivel de gobierno existen instituciones de apoyo que complementan la labor de Mincultura. Igualmente, en Colombia existen otras organizaciones, tanto gubernamentales como no gubernamentales y con objetivos diversos, que en diferentes escalas han promovido de manera directa o indirecta el patrimonio cultural inmaterial de los afrodescendientes.

Acciones que se vienen realizando

La tabla que sigue ilustra el marco de acción de la salvaguardia del PCI en Colombia. En el campo investigativo han existido numerosas iniciativas regionales y locales que apenas se están inventariando, muchas de ellas referidas al universo cultural afrodescendiente.

Tabla 10. Instituciones públicas (PU) y privadas (PR) que trabajan en la investigación y gestión de la cultural inmaterial afrodescendiente

Acción / Institución	PU	PR	Estrategias aplicadas
INVESTIGACIÓN			
Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)	X		Tiene un grupo de investigación –apoyado por Colciencias– sobre patrimonio cultural y desarrollo.
Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacifico (IIAP) (Quibdó)	X		Realiza investigaciones sobre conocimiento tradicional asociado a uso de la biodiversidad.

Acción / Institución	PU	PR	Estrategias aplicadas
Universidad del Valle (Cali)	X		Demografía.
Universidad Nacional de Colombia (Bogotá, Medellín)	X		Tiene el GEA: Grupo de investigación en Estudios Afrocolombianos, adscrito al Centro de Estudios Sociales.
Universidad de los Andes (Bogotá):		X	Tiene grupos como el Grupo de Estudios Culturales Afrocolombianos Coloniales y Contemporáneos y el Observatorio Contra el Racismo.
Centro Nacional de Investigación y Estudios de Expresiones Culturales Afrocolombianas - Universidad Tecnológica del Chocó (Quibdó)	X		Recuperación, recopilación, protección y difusión de materiales que documentan las expresiones de la población afrodescendiente. Investigación sobre las manifestaciones sociales y culturales de estas comunidades y promoverá la realización de eventos académicos para beneficio de la región.
Centro Nacional de Estudios y Documentación de las Culturas Afrocolombianas - Universidad Tecnológica del Chocó (Quibdó)	X		Investigaciones socioantropológicas e históricas sobre las expresiones actuales de las culturas afrocolombianas y sus transformaciones en las diversas regiones del país con presencia de grupos afrodescendientes. Documentar los procesos históricos y contemporáneos de los grupos afrodescendientes del país y, en particular, de sus expresiones culturales, por diferentes medios y como fuente permanente de consulta. Diseño, evaluación y monitoreo de las políticas públicas para la población afrocolombiana.
REGISTRO			
Ministerio de Cultura: Dirección de Patrimonio	X		Sistema de Información sobre el patrimonio (SIP).
Universidad del Magdalena	X		Oraloteca del Caribe. Reúne y documenta tradición oral de la región.
DIFUSIÓN Y PROMOCIÓN EN MEDIOS DE COMUNICACIÓN			
Ministerio de Cultura. Dirección de Comunicaciones	X		Producción audiovisual “Expreso Colombia”.

Acción / Institución	PU	PR	Estrategias aplicadas
Ministerio de Cultura: Dirección de Patrimonio.	X		Producción audiovisual: "Rutas de la libertad".
Radio Televisión Nacional de Colombia	X		Difusión de productos audiovisuales sobre comunidades afrocolombianas.
EDUCACIÓN FORMAL			
Ministerio de Educación:	X		Orientación de la Cátedra de estudios afrocolombianos.
GESTIÓN CULTURAL			
Ministerio de Cultura	X		Salvaguardia del PCI Programa Vigías del patrimonio.
Ministerio de Cultura. Grupo de emprendimiento	X		Proyecto laboratorio Social (LASO). Fomenta la producción musical independiente.

5. Recomendaciones para el proyecto regional

A partir de la experiencia colombiana se propone al CRESPIAL los siguientes proyectos regionales.

Proyecto 1.

Título: Memorias de la Libertad: Historia y memoria de los afrodescendientes de las Américas en la tradición oral y las artes

La iniciativa regional propuesta por el CRESPIAL es una magnífica oportunidad para fijar las bases de una relectura de la historia americana, a partir de los procesos sociales de la memoria y las manifestaciones artísticas tradicionales como la narrativa, la poesía, la música, el canto y la danza. La recuperación y revalorización de la memoria social ha sido clave en países como Colombia, donde las comunidades locales afrodescendientes han vivido dolorosos procesos de desplazamiento. Se trata de un viaje hacia las raíces, a través de la tradición oral y las artes donde debe caber también la innovación y la creación.

Objetivo: Recuperar, sistematizar y reinterpretar, a través de las artes, un conjunto de relatos históricos existentes en la tradición oral y en las manifestaciones artísticas de las comunidades afrodescendientes, que contribuyan a visualizar y valorar su aporte a la conformación y el desarrollo de las naciones y de la región.

Estrategia y actividades generales:

1. Elaboración de una guía metodológica regional y una hoja de ruta.
2. Conformación de equipos tripartitos de trabajo en los países: instituciones, academia y organizaciones de afrodescendientes.
3. Definición de la estrategia de país.
4. Documentación de casos relevantes.
5. Encuentros de comunidades y grupos de interés (artistas, promotores culturales, etc.).
6. Creación y circulación artística en el país y en la región.
7. Realización de informes de país de acuerdo con la guía metodológica y la hoja de ruta.
8. Elaboración de un informe regional y recomendaciones para los países miembros.
9. Realización de una cumbre de alto nivel para el lanzamiento del informe y las recomendaciones de salvaguardia. Firma de una declaración política.
10. Definición de estrategias y planes regionales de: investigación, salvaguardia, emprendimiento y gestión, creación y circulación.

En Colombia participarían del Proyecto las Direcciones de Patrimonio, Poblaciones y Artes del Ministerio de Cultura; el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH); las Secretarias de Cultura de los Departamentos de Bolívar, Antioquia, Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño; la Consejería para las Comunidades Negras de la Vicepresidencia de la República; la Oraloteca de la Universidad del Magdalena; y las organizaciones artístico-culturales afrocolombianas.

Proyecto 2

Título: Territorios de la memoria

Los territorios o geografía de la memoria de las comunidades afrodescendientes comprenden un conjunto de lugares de alta importancia en la historia, memoria colectiva y vida cultural de las comunidades. Son lugares cargados de sentido, cruzados por numerosas narrativas y que los colectivos sociales quieren salvaguardar como testimonio de su identidad y pertenencia a un territorio.

Objetivo: Identificar los principales territorios y lugares de la memoria que los afrodescendientes consideran parte de su patrimonio cultural y compilar y documentar las tradiciones, narrativas y otras expresiones culturales asociadas a ellas para el diseño y puesta en marcha de estrategias de valoración y salvaguardia.

Estrategias y actividades generales:

1. Diseño del proyecto.
2. Homologación de metodologías de recolección de información y elaboración de mapas.
3. Intercambio de experiencias de cartografía cultural.
4. Adopción de un plan de trabajo.
5. Identificación de sitios de alto valor cultural.
6. Identificación de itinerarios históricos y culturales.
7. Identificación y georreferencia de elementos asociados a los lugares patrimoniales.
8. Recopilación de información sobre el PCI asociado a estos lugares, en especial, narrativas de la memoria y tradiciones artísticas.
9. Informes de los países.

Selección de áreas piloto –uno o dos por país– para la puesta en marcha de estrategias de salvaguardia.

Proyecto 3:

Título: Matriz afrolatina de la alimentación y la comida

Los conocimientos y tradiciones populares asociados a la producción, preparación y consumo cotidiano de alimentos constituyen uno de los pilares del patrimonio cultural inmaterial de las naciones. Las cocinas tradicionales, como manifestación del Patrimonio Cultural Inmaterial, comprenden complejos conjuntos de saberes y prácticas culinarias que tienen, en muchos lugares, claras raíces africanas.

Objetivo: Identificar, documentar y recuperar, a nivel regional, las tradiciones alimentarias y de la cocina de las comunidades afrodescendientes de los países para su salvaguardia y fomento.

Estrategias y actividades generales:

1. Encuentro de expertos.
2. Diseño regional de la estrategia y elaboración de guías para la recolección de información.
3. Conformación de equipos locales.
4. Sistematización de los informes y elaboración de un documento regional con recomendaciones para la salvaguardia y el fomento de las tradiciones culinarias afrodescendientes.
5. Elaboración y divulgación de textos, en diferentes formatos, con historia y tradiciones del mundo de la cocina y las principales recetas culinarias.

Hay mucho trabajo por hacer, es un universo lleno de posibilidades. Lo importante es mantener el enfoque regional y fortalecer los procesos culturales de los países que reconocen, valoran y enaltecen el legado cultural africano.

Bibliografía

AGIER, Michel

1999 "El carnaval, el diablo y la marimba". En: *Tumaco. Haciendo ciudad*. ICANH/Universidad del Valle/IRD.

ALAIX, Carmen Hortensia (comp.)

1995 *Literatura popular. Tradición oral en la localidad de El Patía, Cauca*. Bogotá: Colcultura.

ALZATE, Alberto

1980 *El músico de banda. Aproximación a su realidad social*. Montería: Ed. América Latina.

ARAGÓN RIVERA, Efraín

1989 "Estructura del mito «El Ribiel» de la costa Pacífica colombiana". En: *Lingüística, ecología, selvas tropicales. Memorias del V Congreso Nacional de Antropología*. ICAN.

ATENCIO, Jaime e Isabel CASTELLANOS

1982 *Fiestas de negros en el norte del cauca: Las adoraciones del Niño Dios*. Cali: Universidad del Valle.

AYALA SANTOS, Ana Gilma

2011 *Rituales mortuorios afroatrateños en el alto y medio Atrato*. Medellín.

CAICEDO, Miguel A.

1992 *Poesía Popular Chocoana*. Bogotá: Colcultura. Biblioteca del Darién.

DIECK, Marianne

1998 "Criollística afrocolombiana". En: *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos*. Tomo IV. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.

DAZA ROSALES, Silvio Fernando y Enrique Luis MUÑOZ VÉLEZ

2008 *La memoria del agua: Bailes cantaos navegan por el Magdalena*. Barrancabermeja.

ENCISO PATIÑO, Patricia

2004 *Los hilos que amarran nuestra historia*. GTZ/NAFASD.

ESCALANTE, Aquiles

1988 “Las máscaras de madera en África y en el Carnaval de Barranquilla”. En: *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas*. Bogotá: UNESCO/Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas.

1993 “Aspectos mágico-religiosos presentes en la cultura popular de la Costa Atlántica de Colombia y sus posibles orígenes africanos”. En: *Contribución africana a la cultura de las Américas*. Bogotá: ICAN/BIOPACÍFICO.

FRIEDEMANN Nina y Alfredo VANÍN

1995 *Entre la tierra y el cielo. Magia y leyendas del Chocó*. Bogotá: Ed. Planeta.

GRUPO DE INVESTIGACIÓN MUNTÚ

2008 *Palenque: Historia libertaria, cultura y tradición*. Cartagena de Indias.

GALVIS, Vicky

2003 “Música de la región Caribe”, disponible en: http://www.aulaactual.com, recuperado: 10 de octubre de 2011.

HERNÁNDEZ ROSALES, Helmer

1999 *La creación de Tumaco y otros relatos del Pacífico*. Pasto.

MINISTERIO DE CULTURA DE COLOMBIA

2009 *Compendio de políticas culturales*. Bogotá.

MINISTERIO DE CULTURA DE COLOMBIA/UNIVERSIDAD JAVERIANA

2010 *Rutas de la libertad, 500 años de travesía*. Editor general: Roberto Burgos Cantor. Bogotá.

MORENO ZAPATA, Paula Marcela

2010 *Memorias de una gestión pública en cultura*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

MOSQUERA, Sergio Antonio

1995 *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana*. Manizales.

O'FLYNN DE CHAVES, Carol

1990 *Lenguas aborígenes de Colombia. Descripciones*. Bogotá: Universidad de los Andes.

PATIÑO OSSA, Germán

2007 *Fogón de Negros: Cocina y cultura en una región latinoamericana*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

PEDROSA Álvaro y Alfredo VANÍN

1994 *La vertiente afropacífica de la tradición oral*. Cali: Universidad del Valle.

PÉREZ TEJEDOR, Juana Pabla

2002 *El criollo del Palenque de San Basilio: una visión estructural de su lengua*. Bogotá: Universidad de los Andes.

PORTACCIO MONTALVO, José

1994 *Colombia y su música*. Volumen I. Bogotá.

RIVAS LARA, Cesar E.

2001 *De la expresión popular, el verso y la adivinanza en el folclor literario*. Medellín.

SINIC http://www.sinic.gov.co

VELÁSQUEZ, Rogelio

2000 *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro*. Bogotá: ICANH.

ZAPATA OLIVILLA, Manuel

s.f. *Tradición oral y conducta en Córdoba*. Bogotá: INCORA.

Anexo 1

Tabla 11. Algunos trabajos relevantes realizados en los últimos 30 años relacionados con el patrimonio cultural inmaterial afrodescendiente

Trabajo	Autor u origen
1993. Coloquio: Contribución Africana a la Cultura de las Américas (memorias).	Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
1994. Entre la tierra y el cielo: Magia y leyendas del Chocó.	Texto de Nina S. Friedemann y Alfredo Vanín.
1995. Chocó: diversidad biológica y medio ambiente.	Texto de Myriam Jimeno, María L. Sotomayor y Luz M. Valderrama, publicado por el Fondo FEN Colombia.
1996. Pacífico ¿desarrollo o diversidad?	Estudio de Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa acerca de los movimientos sociales en el Pacífico colombiano. Esta publicación fue realizada por Ecofondo y el CEREC.
1997 Geografía Humana de Colombia. Los afrocolombianos.	Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Editora: Luz Adriana Maya.
2001. Visiones de la espiritualidad afrocolombiana.	Texto de Sergio Mosquera.
2004 Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico.	Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Universidad Nacional de Colombia. Editores: Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez.

Trabajo	Autor u origen
2005. The Gap Matters: Poverty and well¬being of afro-colombians and indigenous peoples.	Estudio del Banco Mundial acerca de la población y las condiciones de vida de las comunidades afrocolombianas.
2006. Conocimiento ancestral y biodiversidad: materiales de trabajo para organizaciones y comunidades negras.	Instituto de Investigación en recursos Biológicos Alexander von Humboldt y Fundación Ecotrópico Colombia.
2008. Encuentro Iberoamericano: Agenda Afrodescendiente en la Américas (memorias).	Ministerio de Cultura de Colombia.
2008. El Mondongo: etnolingüística en la historia afrochocoana.	Grupo de investigación Muntú, de San Basilio de Palenque.
2008. Publicación: Palenque: Historia, Libertad, Cultura y Tradición.	Texto de Sergio Mosquera que hace parte de la serie Ma'Mawu publicada por la Universidad Tecnológica del Chocó.
2010. Rutas de Libertad. 500 años de travesía.	Libro de istría afro editado y distribuido por el Ministerio de Cultura. Se editaron 20 000 ejemplares.
2010 Biblioteca Básica Afrocolombiana.	Editada por el Ministerio de Cultura, esta colección que se distribuyó a través de la red Nacional de Bibliotecas. Da a conocer 20 la obra de narradores, poetas y ensayistas afrocolombianos de todos los tiempos.

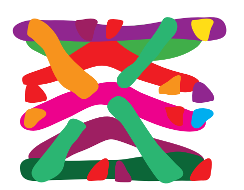
Anexo 2

Tabla 12. Principales investigadores del patrimonio cultural inmaterial afrodescendiente

Investigador	Aporte
Claudia Mosquera	Investigadora, profesora universitaria. cpmosquerar@bt.unal.edu.co
Jaime Arocha	Pionero y profesor emérito de los estudios antropológicos sobre la población afrocolombiana.
Alfredo Vanín Romero	Poeta, investigador y gestor cultural. Ministerio de Cultura.
Mauricio Pardo	Antropólogo. Profesor universitario.
William Villa	Antropólogo. Coordinó el estudio para el Plan Especial de Salvaguarda de las Fiestas de san Francisco de Asís. Director de la Fundación CECOIN.
Ana Gilma Ayala	Profesora. Estudia los rituales funerarios del río Atrato.
Adriana Maya	Historiadora. Profesora universitaria.
Francisco Zulaága Ramirez	Historiador. Trabaja sobre la región del Patía.
Eduardo Restrepo	Antropólogo, Historiador.
Sergio Mosquera	Historiador.
Roberto Burgos Cantor	Escritor. Autor del libro *La Ceiba de la memoria*.
Alfonso Múnera	Historiador. alfonsomunera55@hotmail.com
Manuel Sevilla	Antropólogo. Musicólogo.

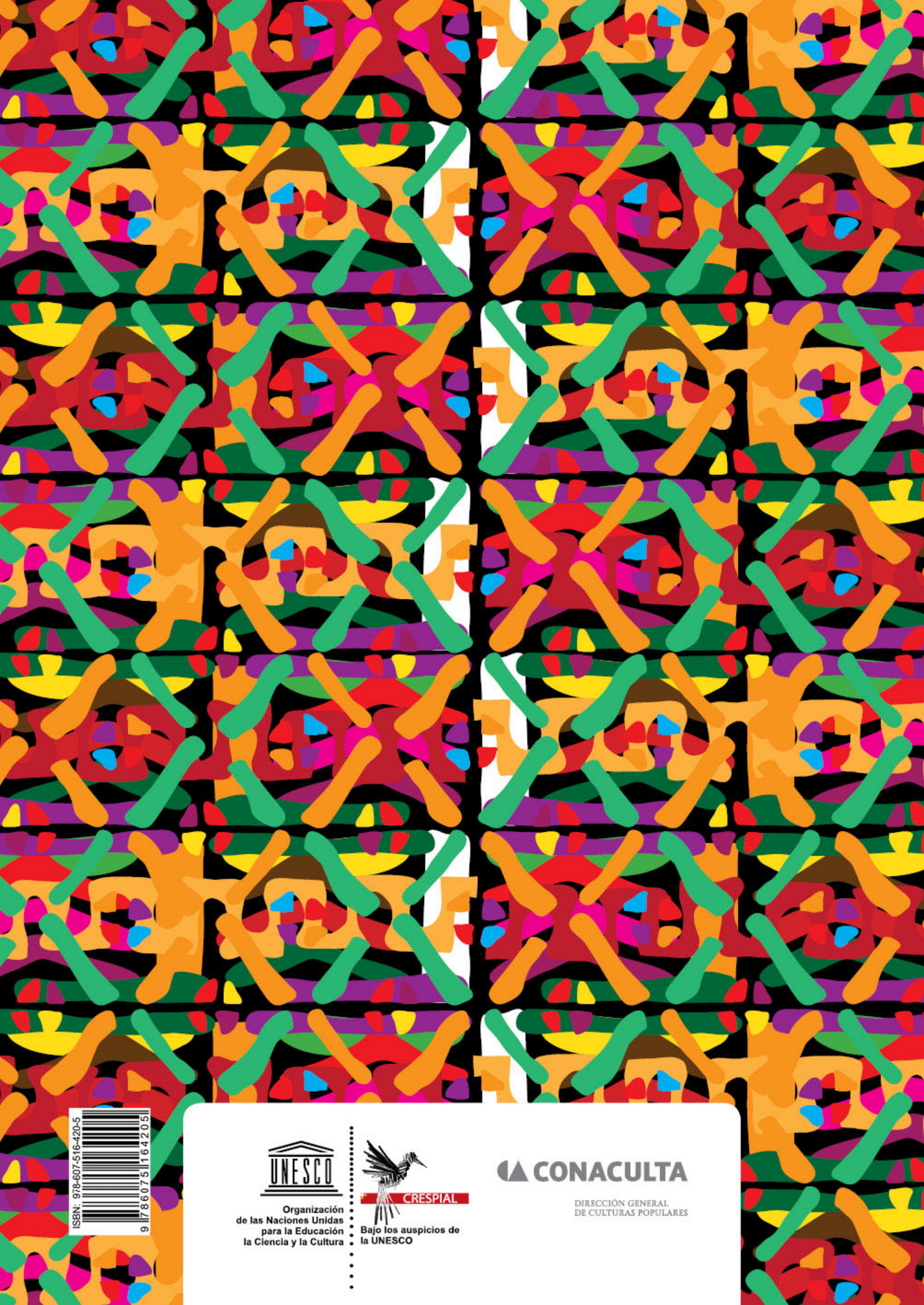
Investigador	**Aporte**
Germán Patiño	Antropólogo. Estudioso de la cultura culinaria y la música afro. Fundador del Festival Petronio Álvarez.
Margota Velásquez	Actriz, bailarina.
Esperanza Bioho	Bailarina.
Hansel Camacho	Músico, actor.
Hugo Candelario González	Músico.
Javier Ortiz	Investigador.
Gloria Triana	Antropóloga. Gestora cultural.
Jesús Pérez Palomino	Antropólogo, gestor cultural de san Basilio de Palenque.
Claudia Leal	Historiador, geógrafa.
Rutsely Simarra Obeso	Investigadora, lingüista de San Basilio de Palenque.
Silvio Fernando Daza	Musicólogo de la región Caribe.
Enrique Luis Muñoz Vélez	Musicólogo de la región Caribe.
Alfonso Cassiani	palenquerocimarron@hotmail.com
Rafael Antonio Días	Profesor universitario. Universidad Javeriana.
Mario Diego Romero	Profesor universitario. Estudioso de la historia del sur del Pacífico.
Francisco Zumaqué	Músico.

Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de los afrodescendientes en América Latina 1
—con un tiraje de 1 000 ejemplares—
lo terminó de imprimir la Dirección General de Culturas Populares
del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes,
en los talleres de Gráfica, Creatividad y Diseño, S.A. de C.V.,
Av. Plutarco Elías Calles núm. 1321, Col. Miravalle, Del. Benito Juárez,
México, D.F., C.P. 03580
Tel.: 5672 4075
en el mes de noviembre de 2013.



Cuidado de la edición:
Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en América Latina
y Subdirección de Publicaciones
de la Dirección General de Culturas Populares

Se utilizaron para su realización las fuentes tipográficas
Caslon y Syntax.



ISBN: 978-607-516-420-5
9 786075 164205
UNESCO
Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación
la Ciencia y la Cultura
CRESPIAL
Bajo los auspicios de
la UNESCO
CONACULTA
DIRECCIÓN GENERAL
DE CULTURAS POPULARES